13

كتاب

1984

الزحف الأخضر

سلسلة فكرية عقائدية في النظرية العالمية الثالثة

د. رجب أبو دبوس

نحو تفسير اجتماعي للتاريخ

المنشأة العامة للنشر والتوزيع والاعلان
طرابلس - الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية

كتاب
الزحف الاخضر

كتاب
الزحف الأخضر

د. رجب بودبوس

نحو تفسير اجتماعي للتاريخ

المنشأة العامة للنشر والتوزيع والاعلان
طرابلس ـ الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية

الطبعـــة الأولى

1393 و.ر 1984 م

المنشأة العامة للنشر والتوزيع والاعلان
طرابلس - الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية

ص ب
959

المقدمة

ما هو التاريخ؟ من يصنع التاريخ؟ وهل يصنع التاريخ أم يتبع قوانين خاصة به لا أحد له أن يتدخل في تغيير أو تعديل مجراه؟ هل ثمة دور للإرادة الإنسانية في أحداث التاريخ؟! أم أن الأحداث تحدث شئنا أم أبينا؟ هل الأبطال يصنعون الأحداث أم أن الأحداث تصنع أبطالها؟ هل ثمة دور للبطل للقائد، وهل هذا الدور - إن وجد - متماثل في كل الحالات وفي كل الفترات؟ هل للتاريخ غاية يسعى إليها رغم كل التناقضات التي تسم الأحداث الواقعية؟ وهل هذه الغاية محايثة أم مفارقة؟ وإن سلَّمنا بوجود غاية للتاريخ فمن يصنع هذه الغاية وهل يسير التاريخ حتماً نحوها؟ وإذا كانت حركة التاريخ من الوضوح بحيث لا يجادل فيها إثنان إلا أن المشكل معرفة من يحرّك التاريخ أو ماذا يحرّك التاريخ؟ فإذا كان يتحرّك ذاتياً وفق منطق خاص به فوفق ماذا تتم هذه الحركة؟ هل

للتاريخ معنى؟ من يعطي الأحداث معناها؟ هل التاريخ تقدّم مستمر أم تراجع؟ هل يتوقف ولماذا يتوقف؟ ثم أليس في مثل هذه الأسئلة لجوء إلى مبدأ خارج التاريخ؟ مبدأ قيمي، إذ هو تقدّم أم تراجع بالنسبة لمن؟ وما هو المعيار الذي يمكن أن نقيم حركة التاريخ على أساسه؟.

هل التاريخ مجموعة من الأحداث والمعارك والانتصارات والهزائم، والنكبات إذا درسناها ـ كما ذهب فولتير ـ لم نخرج منها أكثر علماً من قبل؟! بمعنى أن دراستها لا تضيف جديداً. وإذا خرجنا فرضاً بنتيجة من هذا الركام الهائل من الأحداث التي يفوح منها الفقر والعرق والدم والظلم واللامساواة والاستغلال والقهر ففيماذا تقيّدنا هذه النتيجة؟ هل يعيد التاريخ نفسه أم أن كل حادثة وحيدة وفريدة لا تتكرر؟.

بالتأكيد إن ما حدث قد حدث ومهما كان اختلاف المواقف حول ما قد حدث فلن يمنع أنه قد حدث، ومهما درسنا من ركام الأحداث فسنصل ـ ربما ـ إلى أن ما حدث قد حدث، ولكن فيما يفيدنا هذا؟.

بالطبع يتحدث البعض عن حكم التـاريخ، وعن حكمة التاريخ، البعض تعزية حين يفشلون، والبعض الآخر تبريراً لما هو واقع، والبعض انتظاراً لمهديهم المنتظر أو لقودو المنتظر[1] وهم وإن اختلفت مقاصدهم ينطلقون من أساس واحد مهما اختلفت التسميات: إن التاريخ يسير نحو غاية محدّدة سلفاً ووفق خطة تقود إلى هذه الغاية، وليست بالتالي الأحداث الجزئية الواقعية، مهما بدت لا معقولة شرّيرة قاسية مؤلمة إلا بنداً من تلك الخطة الشاملة: أكان المحرك والمحدد لهذه الغاية إله مفارق وهنا يكون التاريخ «مسرحية ألفها الله ويمثّلها الإنسان[2] أو كما يقول جاك بوسويه: «إذا كنا نؤمن بقدرة الله في الطبيعة فأولى بنا أن نؤمن بعنايته في تاريخ الإنسان»، أو كان المحرك رغبة الروح المطلق في التعيّن لكي تدرك ذاتها ـ هيجل ـ أو تطور أدوات الإنتاج وإرغامه لعلاقات الإنتاج على التغير ـ ماركس ـ أو كان تصوراً بيلوجياً صوفياً: فتوّة شباب، كهولة كقانون صارم لا تستطيع أمة التملص

(1) صمويل بيكيت ـ في انتظار قودو ـ مسرحية.

(2) هذا القول يلخص رأي جميع أنصار العناية الإلهية أو الجبرية الدينية.

منه - ابن خلدون شبنقلر - ولهذا ليس بغريب أن هذه التفسيرات جميعاً قد قادت على المستوى السياسي والثقافي إلى نظم شمولية Totalitair سواء النظام الملكي البروسي - هيجل - والملوك ممثلي الله على الأرض - التفسير اللاهوتي للتاريخ. أو دكتاتورية البروليتاريا بدون بروليتاريا - التفسير الماركسي - .

إن الطابع التبريري واضح: فهيجل مأخوذاً بنابليون المنتصر يرى فيه الروح المطلق ممتطية جواداً مخرِّباً مدمِّراً أوربا، مغرقها في الدم والدمار، مذلاً الشعوب، محطماً التيجان من أجل هدف يجهله لكنه يسعى بكل قوته إليه: تحقق الروح المطلق! لقد اختارته الروح المطلق لتتعيّن عن طريقه، كما اختارت قبله قيصر والاسكندر والمسيح ومحمداً. ما كان انتصارهم في رأي هيجل شخصياً بل إن حافزاً لا واعياً هو الذي هيأ تحقيق ما كان الزمن قد نضج من أجله. وهذه هي حال جميع رجال التاريخ العظام الذين تنطوي أهدافهم الخاصة على تلك القضايا الكبرى التي هي إرادة روح العالم[1]. أو عند آخرين درجة تطور

(1) سدني هوك - البطل في التاريخ ص 69.

أدوات الإنتاج اصطفتهم ليقضوا على علاقات الإنتاج القديمة وتكون حينئذ اللعبة قد تمّت؛ إذ تصبح مآسي الرأسمالية آلام المخاض لولادة المجتمع السعيد أو تمضية للوقت في انتظار قودو. ولما كان لا يمكن للمولود أن يولد بدون آلام المخاض، فإن المجتمع السعيد يشترط المرور بتعاسة الرأسمالية ومعاناة آلامها، ولهذا كان ڤارودي مصيباً حين يؤكد أن كل مذهب حتمي هو مذهب تبريري.

إن دراسة ركام الأحداث لا يفيدنا إلا إذا كنا نعتقد مسبقاً أن ما حدث سيحدث وإن كان تحت أشكال مختلفة أو كما أسماه فيكو التقدم الحلزوني وفي هذا إن لم تكن سذاجة النظرة اليونانية في دورة التاريخ، فمحاولة التعزية: عندما رأى اليونان نجم حضارتهم يأفل «أوقفوا التاريخ» وقرروا أن لا حضارة أخرى تستطيع أن تفوق الحضارة اليونانية والتي حسب زعمهم ستظل آخر المطاف الذي لن تصله حضارة أخرى، وإن كان من الممكن تكرار مراحلها، إن لم تكن هذه النظرة الساذجة قد دحضتها

الحضارة العربية، فإننا نجدها في العود الأبدي كما عبر عنه نيتشه. إذ أننا نقيم نسقاً منطقياً سابقاً نجبر الأحداث بعد ذلك على الدخول فيه. وهذا ما ذهب إليه شارلز ادمان حين وصف مفسري التاريخ بأنهم أعداء التاريخ اللاجئون إلى التعميم ليستروا جهلهم الفاضح بتفصيلات الوقائع التاريخية، ثم هم يجبرون بعد ذلك الوقائع المضطربة غير المترابطة على الدخول في سياق منطقي من عندهم لكي يدعموا تصوراتهم المسبقة عن غاية سامية للتاريخ، يلتمسون من سجلات الماضي أدلة تلائم حججهم. وفي الماضي يجد كل إنسان ما يبحث عنه، إن ركام الأحداث الماضية يتلون حسب ما نريده، أما ما لا يتفق معهم فإنهم إما يتجاهلونه أو يعلنون عدم جدواه[1]. وإذا كان هيجل قد اضطر إلى الإقرار بأن الدرس الوحيد الذي نستفيده من التاريخ هو أن أحداً لم يتعلم من التاريخ، إلا أن هذا الإقرار جاء من هيجل لأسباب مختلفة عما يفهم من قوله هذا لأول وهلة، إذ لا يعني رفض غائية التاريخ كتحقيق في الزمان

---

(1) شارل أدمان ـ حول كتابة التاريخ ص 84-85.

للروح المطلق وإنما يعني من ناحية إنكار وعي الإنسان بهذه الغائية،ومن ناحية أخرى بيان عجز الإنسان حتى لو وعى بها،عن إدخال أي تغيير أو تعديل في مجرى التاريخ،وتصبح حرية الاختيار الإنساني كما ذهب ديدرو «وهم كائن يعي نفسه كعلة ولا يعي نفسه كمعلول» إلا أن التفسيرات الغائية على اختلافها، تفترض تفسيراً علّياً. مهما كانت وأياً كانت هذه التفسيرات فإنها لا تقوم إلا على افتراض أن الأحداث تترابط علّياً، والإنسان على هذا النحو متأثر بها وليس مؤثراً فيها. وفي هذه الحالة إذا حدثت س كمعلولة لـ (ص) فحين تحدث س نتوقع ضرورة وراءها ص مستقبلاً، أو إن وراء كل حدث علة خفية ندرك آثارها ولا ندركها، إلا أن المعقول أن وجودها افتراضي وليس يقينياً إلا أن هذا التفسير العلّي من السذاجة بحيث لا نستطيع الركون إليه خاصة فيما يتعلق بالنشاط الإنساني، ولا مناص من أن نفترض وراءه نزعة تبريرية، وفي كل الأحوال محاولة للتنصل من المسؤولية. وإذا كان الغزالي قد سبق هيوم في رفض الارتباط الضروري بين العلّة والمعلول، فإن الأول ليتيح لله حرية التدخل وليصبح حدوث المعجزات ممكناً

على حساب كل قوانين الطبيعة ولينفي الثاني هذه القدرة.

إلا أننا نرى أن المشكلة عرضت بشكل مغلوط، إذ ليست المشكلة وجود قوانين من عدمها في الطبيعة، وإنما وجودها في التاريخ الإنساني آخذين في الاعتبار ما يلي: إن الأحداث باعتبارها تقع في مجتمع بشري، ولأن المجتمع البشري شبكة من العلاقات الاجتماعية المؤثرة والمتأثرة، فإننا لا نستطيع تحديد عامل واحد أو عدة عوامل وراء حدث ما، إذ يظل هناك عامل أساسي مجهول بالنسبة لنا إذا اقتصرنا على العوامل المادية، فإنه حتى لو توفرت كل العوامل التي أدت إلى س من الأحداث في يوم ما ومجتمع ما فإنها لا تؤدي بالضرورة إلى س دائماً، سواء في نفس المجتمع كما في المجتمعات الأخرى، فإن س الحدث سيكون إضافة جديدة إلى العوامل السابقة لا نستطيع التكهن بنتائجها.

إن أي حدث يحدث يؤثر فيمن لهم ارتباط به مباشر أو غير مباشر يؤدي إلى تغيير في طرق تقييمهم للمواقف والعوامل، والأحداث، وردود أفعالهم، بحيث لو توفرت نفس

العوامل السابقة فسيكون موقف الإنسان منها مختلفاً عن موقفه السابق مما يجعل ممكناً أن العوامل نفسها قد تقود إلى أحداث مختلفة.

وكما يذهب هوكسلي[1] فإن العالم في مجال العلوم الإنسانية يكون جزءاً من موضوعات بحتة ويؤثر لاشعورياً على معطيات الملاحظة، وعندما يريد دراسة الدوافع الإنسانية فإن دوافعه نفسها تدخل اللعبة، وهذا أكثر صدقاً فيما يتعلق بالتاريخ محتوى طموحاتنا وآلامنا ونزواتنا.. سعادتنا وشقائنا وسجل أعمالنا وحلبة صراع عقائدنا، ولما كان «أي بحث اجتماعي لا يعبر منفصلاً تماماً عن خلفية أيدلوجية»[2] فإن الخوف وارد أن نرى هذه الخلفية الأيديولوجية تنعكس على رؤيتنا للتاريخ.

إن مبدأ العلِّية هو مبدأ مشكل في العلوم الطبيعة نفسها فما بالك في تاريخ الإنسان!.

إن إغراءات التقدم العلمي، ومحاولة المؤرخين تقليد

(1) هوكسلي عن ب فولكي الجدل ص 7.
(2) موريس دفيرجيه سوسيولوجيا السياسية ص 262.

العلوم الطبيعية من جهة، وكردة فعل لسيطرة التفسير اللاهوتي ـ الميثافيزيقي من جهة أخرى، أدت إلى محاولة إجبار كل الدراسات الإنسانية على الدخول في حظيرة علوم الطبيعة، وأدى ذلك إلى ما يعرف بالنزعة العلمانية Scientisme، والتي ترى أن العلم الطبيعي كل شيء وبه كل شيء متخذة منه النموذج الوحيد. وعملت على دراسة نشاطات الإنسان بمنهج لا يمكن أن تدرس به، وقد وصل الأمر إلى محاولة تطبيق ما توصل إليه العلم الطبيعي على النشاط الإنساني، فسمعنا عن تفسير للتاريخ يعتمد أساساً على اكتشافات نيوتن، كما ظهر تفسير للتاريخ يعتمد نظرية دارون في البيلوجيا ـ فتخلفت علوم الإنسان وصارت تابعة ذليلة للعلم الطبيعي، وصار تفسير التاريخ مجرد جامع لفتات موائد العلوم الطبيعية.

ولا يمكن أن نفهم هذا الوضع الذي آلت إليه علوم الإنسان ولا المبالغة في الاقتداء بعلوم الطبيعة إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار الوضع السابق على هذه النزعة، والذي كان الاعتماد فيه أساساً على تفسيرات غيبية لاهوتية مبالغ

فيها، وحيث كان التاريخ ليس أكثر من سجل لسيرة حياة الملوك والأباطرة ونزواتهم يحشونه بما يشاؤون ويزخرفونه كما يحلو لهم ـ خجلاً مما كان عليه التاريخ حاول المؤرخون تقليد العلم الطبيعي.

وهكذا ادَّعى البعض الوصول إلى قانون يحكم تاريخ الإنسان، ونقلوا ما اعتقد داروِن الوصول إليه ليطبقوه على المجتمع مدَّعين أن التاريخ ليس إلا صراع من أجل البقاء يحسمه دائماً «البقاء للأصلح» ولكن كان عليهم إما إلغاء التاريخ الإنساني وجعله جزءاً من التاريخ الطبيعي، وهذا مستحيل، أو أن يفسروا لنا لماذا الإنسان وحده يملك تاريخاً؟ ولم يفعل ماركس غير تقليد داروِن حين ذهب إلى أن التاريخ هو تاريخ تطور أدوات الإنتاج ـ معتقداً أنه بهذا قد اكتشف للمجتمع الإنساني القوانين التي اكتشفها داروِن في علم الأحياء.

هذا الاتجاه جعل ماكس ليرنر يعلن صراحة شكه في أولئك الباحثين الذين يريدون دراسة المجتمعات فيبدأون بتسليح أنفسهم بالمباضع وجداول الحساب وأنابيب

الاختبار ـ فهم يعدون بأكثر مما يستطيعون تحقيقه[1].

لقد رفض كثير من المفسرين هذه النظرة «العلمانية» إلى التاريخ الإنساني على صورة «تاريخ طبيعي»، وبالغ البعض في اتجاه معاكس «فنيتشه» يجعل من التاريخ «حب حكاية القصص الفطري في الإنسان» وبالتالي فإنه «لا شيء أوهى من الزعم بأن التاريخ علم»[2] فالتاريخ لديه ليس من عمل العقل حتى نبحث عن منطق فيه فمن العبث والحالة هذه أن نبحث فيه عن منطق أو قانون تترابط على أساسه أحداث التاريخ، فهو لا منطقي «مليء بالعوارض واللامعقوليات ومجرد من المعنى»[3] فكم من الأحداث غير المتوقعة قد غيّرت من مجرى التاريخ؟ كم من النزوات اللامبررة قد أدت إلى نتائج مذهلة؟.

لقد مات ألكسندر ملك اليونان بسبب عضة قرد مدلل، وترتبت على موته سلسلة من الحوادث المفجعة مما

---

(1) كرين برنتون الثورة عناصر وتحليل نتائجها ص 22.

(2) ألبان وبدجيري المذاهب الكبرى في التاريخ ص 277.

(3) المرجع نفسه ص 274.

جعل تشرشل يشير إلى أن ربع مليون من البشر قد ماتوا بسبب عضة قرد! كما أن تروتسكي شارحاً هزيمته أمام ستالين في صراعهما على السلطة سنة 1923 بعد موت لينين، بأنه قد أصيب بحمى عقب رحلة خريفية لصيد البط البري، مما جعله يغيب عن مسرح الصراع السياسي، ولا يتمكن بالتالي من تجميع الأنصار داخل الحزب لمساندته ضد ستالين الذي ظل على مسرح الصراع السياسي يترقب موت لينين، فاصطاد السلطة بدلاً من البط البري الذي كان من نصيب تروتسكي. وعبارة تروتسكي مشهورة في هذا الصدد مليئة بالحسرة والندم (يمكنك توقع ثورة أو حرب ولكن من المستحيل أن تتنبأ بالنتائج التي ترتبت على رحلة في الخريف لصيد البط البري [1] وكان من بين هذه النتائج انفراد ستالين بالسلطة في غياب منافسه الرئيس وأبسطها موت تروتسكي مهشماً بفأس في منفاه بالمكسيك على يد أعوان ستالين.

فهل كان برودون محقاً حين ذهب إلى أننا لا نملك تفسير

---

(1) تروتسكي حياتي ص 425.

كل شيء في التاريخ، وأن الممارسة الواقعية لا تنفك يتخللها الاحتمال[1] ! إن تروتسكي رغم اعتناقه للحتمية التاريخية لا يجد بداً من الاعتراف بأن (العوامل الشخصية قد أثرت حتماً في تسلسل الأحداث التاريخية، إذ لا نشك أن مرض لينين ثم موته قد أسرعا بخاتمة الصراع على السلطة[2] . بل هناك من يتطرف أكثر من هذا في بيان أهمية العوامل الشخصية في مسيرة التاريخ، فيذهب إلى أنه لو كان أنف كليوباترا أقصر قليلاً لتغير وجه العالم[3] أو لاتخذ التاريخ مجرى غير الذي عهدناه! لقد خسر أنطونيو معركة اكتيوم البحرية، لأن كليوباترا التي تملّكها الهلع فرّت من المعركة فتبعها أنطونيو تاركاً جنوده وأصدقاءه دون قيادة لا يدرون ما يفعلون ولا لماذا يواصلون القتال!.

ولقد ادعى البعض أن العمل الحاسم في الثورة الفرنسية لم يكن نضال الفرنسيين ولا تضحياتهم، ولا قوة الثوار، ولا قيادة زعمائهم، إنه بكل بساطة (عربة الفلاح

(1) برودون في العدالة ج 3 ص 427.
(2) انظر تروتسكي الثورة المغدورة ص 61.
(3) بسكال أفكار ص 85.

دورييه) فهذه العربة قد غيّرت مجرى التاريخ، هي التي لعبت اللعبة! فبواسطتها سقطت الملكية وانتصرت الثورة، وأصبح العالم بتطوره الميكانيكي واضطرابه الاجتماعي شيئاً ممكناً، لقد اضطرت الثورة لويس السادس عشر إلى الهرب، ولكنه اضطر إلى التوقف في طريق الهروب بانتظار مرور عربة الفلاح دورييه، وبعد أن كاد لويس يفلت من الثوار أدى توقفه ولعنة الفلاح دورييه إلى التعرف عليه واقتياده سجيناً ثم إعدامه، ويذهب هيلربلوك إلى أن الملك الفرنسي لونجي، لو لم تتوقف عربته، لو لم تعترض طريقه عربة الفلاح دورييه لقضى على الثورة الفرنسية، وعلى الثورة الصناعية ولسار التاريخ في غير مساره الحالي! ما أحقر الأسباب وما أعظم النتائج[1]! لقد كانت الثورة الفرنسية بفضل عربة دورييه! بفضل عربة دورية الفلاح سقطت طبقة الاقطاع بفضل عربة دورييه قام النظام النيابي بفضل عربة دورييه ظهرت الرأسمالية؟ بفضل عربة دورييه ظهر نابليون مكتسحاً أوربا حتى بردت حميته في ثلوج روسيا!.

---

(1) كادل بوبر عقم المذهب التاريخي ص 126.

ولقد سقطت «كومونة باريس» التي ألهبت ولا زالت تلهب خيال وحماس المناضلين، في الدم والدمار بسبب إهمال بسيط وكان يبدو لقادتها تافهاً: إنها لم تمس بنك فرنسا ـ روتشيلد الذي كان يموّل حكومة فرساي برئاسة تيير ـ حكومة الدفاع الوطني بعد هزيمة شارل لويس بونابرت أمام البروسيين ـ كما أن الثوار قد استصغروا شأن هذه الحكومة فلم يحسموا الموقف وتركوا فرساي معقلاً للمضادين للثورة مما أدى إلى زحف القوة المضادة للثورة من فرساي بدعم من أموال روتشيلد وقوات البروسيين وانتهت الكومون بإعدام الثوار وظهورهم نحو الحائط[1] !.

مثل هذه الاعتبارات قادت بعض مفسري التاريخ إلى التواضع فلم يعد مفسر التاريخ يعتقد نفسه مستحوذاً على سر العناية الإلهية، ولم يعد مطلبه المثالي أن يحدد في لمح البصر معنى الصيرورة الإنسانية[2] وأصبح الاعتقاد راسخاً بأنه «أبداً لا نستطيع أن نلخِّص ولا أن نتنبأ في صيغة

(1) انظر كومونة باريس الأزمنة الحديثة مجلة الكومونيت.

(2) ديمون أرون الفلسفة النقدية للتاريخ ص 15.

واحدة بالصيرورة اللامتناهية للحياة»[1] .

إننا نستطيع أن نسوق من هذه الأمثلة الآلاف، والتي تبرهن على أن أعظم الأحداث التاريخية كانت مرهونة بعوامل تبدو لا أهمية لها، مما يجعلنا ننتهي إلى القول بأن التاريخ كمخلاة حاوٍ نعرف ماذا نضع فيها لكننا لا نعرف ماذا سيخرج منها، نحن نعرف ماذا نفعل لكننا لا نعرف ـ إلا من قبيل الفرض الاحتمالي ـ نتائج أفعالنا. لكن هذا لا يعني البتة خلو الأحداث التاريخية من المنطق الذي يدعم مسارها، فالأمر هنا يتعلق بما يمكن أن نسميه ـ ضد الجدل ـ صحيح أننا لا نستطيع معرفة نتائج أفعالنا، وقد يحدث عن أفعالنا ما لا نريد، لكن أيضاً لولا أفعالنا ما كانت نتائج. في الحقيقة، مهما بلغت بنا السذاجة والسطحية لا نستطيع الاعتقاد بأن أتفه الأسباب يقود إلى أعظم النتائج، وإذا كان يقال: «إن معظم النار من مستصغر الشرر» فإن مستصغر الشرر لا يحدث ناراً إلا إذا

(1) ديلتاي عن أرون الفلسفة النقدية للتاريخ ص 53.

(●) راجع ضد الجدل محاولة في علم الثورة.

حدث الشرر في بيئة قابلة للاحتراق بحيث يكون مستصغر الشرر «كالقشة التي قصمت ظهر البعير» و«كنقطة الماء التي جعلت الإناء يفيض»، وهذا يعني أنه بشكل من الأشكال تخفي لامنطقية الأحداث منطقاً خاصاً شريطة ألا يخفي علينا أنف كليوباترا رؤية الشروط الواقعية لهزيمة أنطونيو، ولا أن تؤلمنا عضة القرد فننسى مأساة شعب تحكمه نزوة، ولا أن نستغـرق في متـابعـة مسـرحيـة الصـراع ستالين ـ تـروتسكي على السلطة فيغيب عـنا أن هذه المسرحية أياً كان أبطالها ليس لها إلا نهاية واحدة، ولا أن نهلل لعربة دوريية وننسى روبسير ودانتون ومئات الألوف من جنود الثورة.

إن الأمر ليس على هذه الدرجة من البساطة بحيث إن أنف امرأة أو عضة قرد، أو عربة تعترض طريق عربة أخرى، أو حمى تلم بشخص أثر رحلة لصيد البط، أو حب ملك لامرأة يرفض البابا زواجه منها، هذه جميعاً ليست بقادرة على جعل الأحداث تقع بشكل مختلف ولكن مختلف عن ماذا؟.

هل كان أنطونيو سينتصر لولا هروب كليوباترا؟ ومن يستطيع إثبات ذلك؟!.

هل كان الربع مليون لن يموتوا لولا عضة القرد المدلل للألكسندر.

هل كان تروتسكي سينتصر على ستالين لولا رحلة صيد البط والحمى المترتبة عليها وهل كان الأمر سيتغير لو حل تروتسكي محل ستالين؟!.

هل كانت علاقة ملك انجلترا ادوارد بالكنيسة جيدة لولا حبه لامرأة رفض البابا تزويجه منها؟.

إن افتراض أن هذه الأمور قد غيرت من مجرى التاريخ يقوم على افتراض أصلي وهو أن للتاريخ مجرى جعلته الأحداث التافهة هذه ينحرف عنه، وهذا وإن كان رجماً بالغيب، فإنه يعني أن حتى أولئك الذين يقولون بتدخل العوارض يقبلون أساساً تدخل عليه العوارض بعض التعديل.

إلا أننا لا نستطيع إثبات ولا نفي أن أنطونيو كان

سينتصر أو يهزم بدون أنف كليوباترا، أو أن الربع مليون كانوا سيموتون أو لا بدون عضة القرد، أو أن الثورة الفرنسية كانت ستفشل أو تنجح بدون عربة الفلاح دوريية كيف لنا أن نؤكد أو أن ننفي وما حدث قد حدث ولا تستطيع قوة أن تجعله لا يحدث؟.

ولكن هل رفض التفسير الحتمي يقود إلى هذا الابتذال في التفسير بحيث يكون مصير امبراطورية معلقاً على أنف امرأة؟! وحياة ربع مليون متوقفة على إنسان عضه قرد مدلل؟! ومصير ثورة مرتبط بدواليب عربة فلاح؟ ومصير حياة سياسية في حمى الخريف؟! هل رفض التفسير الحتمي للتاريخ يقود ضرورة إلى هذا الابتذال؟.

بالطبع لا يمكن قبول أن مصير الامبراطورية الرومانية والامبراطورية المصرية كان متوقفاً على مدى طول أو قصر أنف امرأة حتى لو كانت امبراطورة متجاهلين بذلك ما عداه من عوامل، وحياة ربع مليون إنسان ذهبت بسبب عضة قرد؟ ربما كان هذا التاريخ صحيحاً آنذاك والذي ليس إلا سجلاً لنزوات الملوك والقادة ولكن ليس كل

التاريخ قائماً على نزوات وأمزجة، إذن كيف نرفض الحتمية دون السقوط في هذا الابتذال؟.

دعونا نسأل بسذاجة محبي الحكمة: ماذا نتوقع لشعب يحكمه فرد وهذا الفرد تحكمه نزوة؟ سواء عشق امرأة داهية تعرف كيف تستثمر أنوثتها؟ أو الولوع بقرد؟ أو شعب يحكمه حزب لا يمكن أن يكون على رأسه أكثر من فرد؟.

إن الشعوب في مثل هذه الأحوال تتكبد التاريخ تتبادلها الأيدي القوية كالأغنام تساق إلى المذبح قرباناً لأنف امرأة أو لقرد مدلل، أو وقوداً للصراع على السلطة، وعلى هذا يصح منطقياً ما ليس منطقياً: منطقياً أن يتقاتل القادة الرومان ليس للاستحواذ على أنف كليوباترا ولكن للاستحواذ على السلطة، وأن يكون الشعب وقوداً لهذه الحرب التي أياً كانت نتائجها هزيمة أنطونيو أو انتصاره فإن الوضع يظل على ما هو عليه بالنسبة للشعب، ومنطقياً أن يموت ربع مليون، وأن تقام محاكم التطهير ومعسكرات الاعتقال.. الخ. إن الشعب في كل هـذه الأحوال ـ وغيرها ـ لا يصنع تاريخه مع أنه هو الذي يدفع الثمن.

إذن ما يبدو لا منطقياً هو في الواقع منطقي، إن النزوات والأهواء والحمى الخريفية.. الخ، تخفي أساساً عمق مما يظهر: إنها تخفي نمط النظام السياسي والصراع القومي.. إن أصابت تروتسكي الحمى أم لم تصبه فإن ذلك لا يغير شيئاً من طبيعة الصراع السياسي على السلطة في الحزب وفي الدولة، مات ألكسندر بعضة قرد أو من الشبق ما كان ذلك ليغير من النتائج المأساوية لحكم القرد حين يختفي لأي سبب من الأسباب، إن القادة الرومان لا يريدون أنف كليوباترا، إذ لو لم تكن ملكة مصر لكان مصيرها سوق الرقيق، إنهم يريدون مصر.

إن خطأ المفسرين الفادح ليس الأخذ بعين الاعتبار.. النزوات الفردية للقادة والملوك، فهذا كان صحيحاً ـ ولو أنه يخفي منطقاً أعمق كما لاحظنا ـ في زمن كانت الشعوب فيه تساق كقطيع من الأغنام، وكان الملوك والقادة فيه أنصاف آلهة نزواتهم كانوا وعبثهم ومجونهم منطقياً، واقتتال البشر في حلبات الصراع لهم تسلية. ولكن الخطأ هو افتراض أن كل التاريخ يسير على هذا النحو، الانتقال من

الماضي إلى التعميم مستقبلاً. وحتى لو قبلنا ـ ولا نستهن بذلك ـ بدور نزوات الملوك وغطرستهم وسعيهم نحو المجد الشخصي، فإن الحركات التاريخية هي حركات جماهيرية[1] لتحقيق الذات[2]. قد يغرَّر بالجماهير، قد تزيَّف لها الأهداف، قد تغرَّب، قد تضل الطريق، ولكن في كل الأحوال أياً كانت عظمة الملوك أو قوة القادة فإنهم بدون الجماهير لا يصنعون تاريخاً.

---

(1) معمر القذافي الفصل الثالث من الكتاب الأخضر ص 7.
(2) المرجع نفسه ص 7.

ابن خلدون .. العصبيّة وانحلالها

من الطبيعي أن الذين يجعلون التاريخ مجرد نزوات أشخاص، وأحداث عارضة تحكمها الصدفة المحضة، ينتهون بألا يقيموا تفسيراً للتاريخ، وهؤلاء منطقيون مع أنفسهم، ولهذا لن تخصص لهم مناقشة منفردة فكيف نناقش من يرى التاريخ «حكاية حمقاء يرويها مجنون في ليلة عاصفة». وإنما سنناقش الفريق الثاني الذي يرفض أن يحدث أي شيء في التاريخ عرضاً أو أن النزوات والأهواء يمكن أن تغير كل شيء في التاريخ، وقد يكون في رأيهم بعض الصواب لو لم ينتهوا إلى أن يجعلوا من التاريخ إما مجرد تاريخ طبيعي - بيولوجي - ، أو مجرد مسرحية معدة مسبقاً تمثلها أجيال البشرية، إن خطيئة هؤلاء جميعاً القاتلة ليست في تأكيد أن ألا شيء يحدث عبثاً في التاريخ، ولكن في أننا عبثاً نبحث عن الإنسان في نظمهم التفسيرية فلا نجد له أثراً.

ولعـــل أشهـر هؤلاء المفكـــر العـربي ابن خلدون 1332 هـ ـ 1406 م، إلا أن تفسير ابن خلدون للتاريخ يحتاج إلى تفسير:

فـالفترة التي عـاش فيها ابن خلدون قـد شهدت صراعات اجتماعية وسياسية متعددة كما شهدت ما ترتب على الحروب الصليبية التي أشعلها الصراع الديني القومي وما تلاها من صراعات حضارية اشتدت حدة بين المجتمع العربي الإسلامي والمجتمعـات الأخرى، كـما تفاقمت الصراعات السياسية والاجتمـاعية في المجتمـع العربي الإسلامي نفسه، وقويت شوكة النعرات القبليـة بين العرب، وأطلت الشعوبية أو الانتماء القومي عند المسلمين من غير العرب، وضعفت الرابطة الدينية التي صهرت زمناً طويلاً في بوتقة واحدة، شعوباً من قوميات مختلفة، الأمر الذي ترتب عليه ظهور دويلات صغيرة متقاتلة فيما بينها من أجل النفوذ والسلطة، ومفتقرة في أحيان كثيرة إلى مقومات التماسك الاجتماعي والسياسي، بل إن بعض أصحاب الدويلات لم يجد حرجاً في التعاون مع الفرنجة

من أجل الحفاظ على «عرشه». كما أن الوضع الاقتصادي لم يكن في حالة أفضل من الوضع السياسي الاجتماعي، فبعد ضياع الأندلس، وفقدان الموانىء التجارية في البحر الأبيض المتوسط، وسيطرة الفرنجة على معظم طرق التجارة العربية، وحالة البذخ والتبذير التي غرق فيها السلاطين الأقزام. كل هذا أدى إلى إنهاك الموارد الاقتصادية وانتشر الفقر خاصة مع فقدان الأمن الداخلي واضطرار السلاطين في حروبهم لتموين جيوشهم إلى مصادرة أرزاق الناس. لقد كان عصر ابن خلدون عصر اضمحلال الحضارة العربية. ولم يكن ابن خلدون في هذا كله متفرجاً أو بعيداً عن الأحداث. بل كان في قلب الأحداث، أولاً بحكم ثقافته، وثانياً بحكم الوظائف التي تقلَّدها، فقد تولى وظائف رسمية فترة 25 سنة، كما سجن وعانى تقلُّب أمزجة الحكام، وشاهد عن قرب حين قضى عامين في الأندلس غروب شمس الإسلام عنها. وكانت له اتصالات عدة بكبار الشخصيات التي كانت وراء الأحداث آنذاك وتنقَّل في الوطن العربي والإسلامي، متحقّقاً من حالة الانهيار والفوضى في مواجهة أطماع

الفرنجة دون أن يتراءى له بصيص أمل في خروج العرب والمسلمين عامة من دوّامة الانهيار الشامل، فكان من الطبيعي والحالة هذه، أن ينتهي ابن خلدون إلى الإيمان بأن «حكم القدر» قد صدر، وأن الحضارة التي أنارت العالم فترة قرون طويلة قد آن أجلها، وليس هناك ما يمكن عمله فالأجل لا يؤجل.

ولم يكن ما فعله ابن خلدون في مقدمته، فيما يتعلق بتفسير التاريخ خاصة، إلا وضع هذا الحكم بالموت الصادر في لغة تفسيرية، وبالرغم من محاولته تفسير لماذا وصلت الأمور إلى هذا الحد، إلا أن العثور على السبب لن يغير من النتيجة، فالأمر متعلق بالماضي وستظل تفسيرياً المسألة شائكة: هل فهم الماضي واستخلاص نتائج منه تكون قابلة للتطبيق على المستقبل؟.

العصبية وانحلالها

عندما تأمل ابن خلدون فيما يحدث أمام عينيه وأدرك ما آل إليه حال العرب، وحين تأمل أيام مجدهم وعزتهم متفحصاً،أدرك أن ثمة عاملاً قد طرأ عليه التغيير، إنه عامل

«العصبية» فالوحدة صارت تشتتاً والالتحام صار تفرقاً، فانتهى إلى أن الدولة إنما تقوم وتقوى على أساس العصبية وليس على أساس ديني فحسب، فالعصبية هي قوة محركة للواقع التاريخي في كافة مراحل التطور الاجتماعي، وهي مصدر الترابط، ومنها تستمد قوة الفعل والحركة وأن الانحلال الذي أصاب الدولة العربية مصدره التفكك والوهن الذي أصاب عصبيتهم، وعلى هذا الأساس انتهى ابن خلدون إلى الخلاصة التالية: إن الدولة تقوم حين تتوفر عصبية قوية تكون للدولة كالإطار الذي يمنع تشتت مكوناتها أو كالنواة التي تدور حولها الذرات فتمنع تبددها، وتنهار الدولة حين تنحل العصبية، أو حين تفقد النواة القدرة على جذب الذرات حولها فتتشتت.

ومن هذا الملخص الموجز، وبمراجعة المقدمة يمكننا استخلاص النقاط التالية:

1 ـ إن قوة العصبية مطلوبة في الفئة الحاكمة، فكلما كانت عصبية هؤلاء قوية كانت الدولة التي يحكمونها قوية فإذا ضعفت عصبيتهم وتناحروا ذهبت ريحهم.

2 ـ إن قوة العصبية ليست مطلوبة عند المحكومين بل إن قوة العصبية الحاكمة تفترض ضعف عصبية مكونات الدولة،فإذا حدث أن وجدت عصبيات قوية أخرى غير الفئة الحاكمة فإن ذلك يؤدي إما إلى التوالي على السلطة إثر حروب أهلية، وإما إلى استحالة تكوين دولة أصلاً، إذا وجدت أكثر من نواة ذوات قوة جذب متعادلة أدى ذلك إلى توزيع الذرات كل يدور حول نواة.

ولهذا حين يتحدث ابن خلدون عن أثر العصبية في قيام الدولة فإنه إنما يعني قوة عصبية الفئة الحاكمة وقدرتها على الاستحواذ على كل العصبيات داخل الدولة.

3 ـ لقد ميّز ابن خلدون المراحل التي تمر بها الدولة متخذاً معياراً في تمييز المراحل قوة العصبية أو ضعفها وقد لاحظ ـ وهذا هو القانون الحتمي الذي جاء به ـ إنها تبدأ قوية، أفرادها متلاحمون يؤثر كل منهم أفراد عصبيته على نفسه، يطيعون زعيم عصبيتهم طاعة

عمياء، ثم تسير نحو الانهيار حين يبدأ كل منهم يؤثر نفسه على عصبيته، وينشغل بمصالحه دون اعتبار لمصالح عصبيته، ويتحول الالتحام والطاعة إلى دسائس ومؤامرات وأحياناً اتصال بعصبيات أخرى لتأمين مصالحه وربما مجرد حياته. وهذه الصورة وفقاً لابن خلدون لا يمكن إيقافها ولا تأجيلها، مما يضفي على تفسير ابن خلدون للتاريخ طابعاً حتمياً قدرياً كثيباً كآبة الأيام التي عاشها ومن قوة العصبية إلى ضعفها تنتقل الدولة من طور إلى طور.

أولاً: طور البداوة:

تربط أفراد البدو رابطة العصبية في أقوى صورها، حيث نصرة ذوي الأرحام والأقارب، وما يترتب عليها من تعاضد وتناصر، وكلما كانت القرابة بين أفراد البدو أكثر نقاوة وأصالة كانت العصبية فيهم أقوى وبالتالي كانت الرئاسة لهم على غيرهم من سائر البطون والقبائل التي تختلط فيها الأنساب، وتحتفظ القبيلة بالسلطة ما احتفظت بعصبيتها قوية.

ثانياً: طور التحضر وتأسيس الدولة:

إن صادف هذه العصبية القوية الصاعدة مجاورتها لدولة في دور هرمها، انتزعت الأمر منها وصار الملك لها، ولكن هنا يضيف ابن خلدون عاملاً مساعداً لقوة العصبية، إذ يبدون أن العصبية قادرة على تأسيس دولة لكنها ليست قادرة على الاحتفاظ بها، فلا يؤهل القبيلة بالفتح والتغلب على الأمصار شيء كالاستناد إلى مبدأ ديني أو سياسي[1] إذ يدفعهم الإيمان بالدين أو بالمذهب إلى التكاتف ويزيل الاختلاف،ويجعل العصبيات الأقل قوة تقبل بسهولة سلطة العصبية الأقوى وقيادتها.

ثالثاً: طور التدهور:

إن عوامل تحضر الدولة هي ذاتها عوامل تدهورها، ذلك أن الحضارة، كما يذهب ابن خلدون، وإن كانت غاية العمران فهي في الوقت نفسه مؤذنة بانهيار الدولة. إلا أن ابن خلدون حين يفصل في هذا الموضوع فإنه يتضح أن

(1) مقدمة ابن خلدون فصل في أن الدولة أصلها الديني إما من نبوة أو دعوة حق ص 636.

قصده الصراع السياسي على السلطة وليست الحضارة في حد ذاتها، فهو حين يذكر عوامل سقوط الدولة يذهب إلى أن العصبية التي تتم بها الرئاسة والملك تبدأ في الانحلال لسببين:

أ - إن صاحب الرئاسة يطلب الانفراد بالملك وبالمجد ويأنف أن يشاركه أهل عصبيته الذين وصل الرئاسة على أكتافهم وبسيوفهم، فيدفعهم عن ملكه ويأخذهم بالقتل والإهانة وسلب النعمة حتى يصبحوا بعض أعدائه.

ب - وإن كان صاحب الملك يدافع الأجانب بعصبيته حين إقامة الملك، فإنه وإن أصبح الملك له صار يدافع الأقارب من أهل عصبيته مستعيناً عليهم بالأباعد فيركب صعباً من الأمر[1]، وليس من المستبعد أيضاً أن يمتلك بعض نفوس عصبيته الحسد لما فاز به من ملك ونعمة فيأتون أموراً تجعله يزداد نفوراً وخوفاً على ملكه من عصبيته أكثر مما يخاف عليه الأباعد،

---

(1) مقدمة ابن خلدون ص 664.

فيصبح هؤلاء الأباعد صنائعه مصدر ضعف الدولة.

وما هو جدير بالملاحظة أيضاً أن العصبية وإن كانت مصدر وحدة وقوة داخل القبيلة إلا أنها مصدر ضعف في علاقات القبائل حيث تصبح العصبية مصدر نزاع وشقاق، وبالتالي فإن قبيلة من القبائل لا تتم لها الرئاسة ولا تكون دولة بسبب العصبية فقط وإنما بسبب ديني أو سياسي يخفي حكم العصبية ويحصل على أساسه الاعتراف بالرئاسة وتكوين دولة.

إن هذه الدورة التاريخية حتمية الحدوث بالنسبة لابن خلدون ولهذا فإن مفهومه للتاريخ تظهر فيه القدرية Fatalisme بكل وضوح: إن عمر الدول كعمر الإنسان: طفولة، شباب، شيخوخة، فكما لا يمكن جعل الطفل شاباً قبل الأوان ولا الشاب كهلاً لا يمكن جعل الكهل شاباً. إن هذا القانون البيولوجي الصارم إلى جانب اشاراته الواضحة إلى أهمية العامل الاقتصادي جعلت انجلز يشيد به كأحد العلماء الذين حظوا باهتمام وتقدير خاص من ماركس بل إن ماركس في بعض النواحي يبدو أمام ابن خلدون تلميذاً.

إن التطور الاجتماعي يكرر نفسه بشكل دوري، تزول أنظمة وتظهر أخرى على أنقاضها، ولهذا فإن مفهوم التغيير يفقد طبيعته الحركية ويصبح سكونياً منحصراً في إطار تعاقبي لمرحلة البداوة والحضارة والتدهور، فلقد جهل ابن خلدون التغيير الثوري الذي يقوم برفض المراحل، كما جهل الحركات القومية وربما عن عمد فقد كانت هذه تسمى «شعوبية» محتقرة في قاموس ثقافة ذلك العصر.

والسؤال الذي يطرح نفسه هل العصبية حين تتفكك من الممكن أن تعود إلى التماسك من جديد؟ أم أنها تنتهي ولا تقوم لها قائمة ويقتضي الأمر ظهور عصبية جديدة؟.

إن ما يعيب ابن خلدون في نظري أنه نظر إلى العصبية في أضيق نطاق إذ حصرها في العلاقة القبلية وأهمل بالتالي الانتماء القومي وما يصدر عنه من حركات لتحقيق الذات للجماعة المغلوبة - أو المظلومة من طرف جماعة أخرى[1] جاعلاً عامل قيام الدول وسقوطها في الفئة الحاكمة فقط وقوة أو ضعف عصبيتها.

---

(1) معمر القذافي الفصل الثالث - الكتاب الأخضر ص 7.

إن هناك مجهولاً لم يشر إليه ابن خلدون، رغم أنه أشار إلى عامل العصبية والعامل الاقتصادي «الترف» والعامل العقائدي. لكن هذه العوامل تظل بدون العامل المجهول من ابن خلدون ثانويات وليس أساسيات، فالترف مثلاً لا يمكن اعتباره من عوامل سقوط الدولة لأن الترف آنذاك لم يكن إلا من نصيب حفنة من الناس لا يمكن الادعاء بأن الدولة تقوم على أكتافهم، بل ربما على العكس إن حرمان الأغلبية وترف القلة هو الذي يؤدي إلى الشقاق داخل الدولة وضعف العامل الديني والسياسي الذي كان يوحدها، ولكن ابن خلدون جرياً على عادة عصره لم ينظر إلى الأغلبية إلا كقطع حجارة تبنى بها الدول أو تهدم.

هيجل وتزمن الروح المطلق

إذا كان ابن خلدون قد كتب تفسيره للتاريخ والحضارة العربية آخذة في الأفول، أو على الأقل بداية ركودها شاهداً ومعايشاً للتشتت والتمزق والحروب والفتن ونشوء الدويلات التي أخذت تتقطع إليها أوصال الدولة الإسلامية، فجاء تفسيره متشائماً حتمياً يبدأ بالولادة التي تمت مع بزوغ فجر الإسلام. وينتهي بالموت، حيث إن الدولة الإسلامية كانت آنذاك تحتضر تحت عينيه.

نفس هذا الشعور بالانهيار، الذي ترتب عليه الاعتقاد بعدم إمكانية إيقافه. قاد شبنقلر بعد عدة قرون، بعد الحرب العالمية الأولى وويلاتها، إلى اعتناق تفسير دوري للتاريخ Cyclique ذاهباً إلى أن المجتمعات البشرية كائنات عضوية خاضعة للمسيرة الجبرية ككل الكائنات الحية: إنها تولد، تنضج، وتموت[1]. مما جعل مؤرخي علم التفسير

(1) انظر شبنقلر سقوط الغرب.

يصنفون شبنقلر كممثل للفكر المتشائم في القرن العشرين، خاصة وأنه يؤكد أن أمام هذا المصير إرادة الإنسان لا تستطيع شيئاً.

إن هذا التفسير كسابقه يقود ـ شاء صاحبه أم لم يشأ ـ إلى تملص المجتمع من مسؤولياته: فإذا انهارت الحضارة، وأفل نجمها، ليس لأن سلوك الناس، وقراراتهم، قبولهم أو رفضهم أنظمتهم السياسية والاقتصادية التي ارتضوها، أو قبلوا فرضها عليهم هو الذي أدى إلى أفول حضارتهم، وأن المسؤولية تقع بالتالي عليهم، وإنما بكل سذاجة لأن القانون البيولوجي الذي تخضع له كل الكائنات الحية يقتضي الموت لكل حي، فعبثاً إذن نقاوم موت الحضارة! إن هذا التفسير يمكن أن أسميه تفسير «الأيدي المكتوفة» والذي أحلَّ صرامة «القانون البيولوجي» محل إرادة الله. وقد لا يدهشنا كثيراً أن نعثر في لحظات انهيار أي حضارة على هذا التفسير للتاريخ تحت أشكال مختلفة. إلا أن هيجل، الذي عاش إبان تأكد الوحدة الألمانية تحت العرش البروسي، وانفجار

الثورة الفرنسية 1789 م بما تحمله من مبادىء الحضارة البرجوازية الجديدة، وانتصار هذه على يد نابليون، ليس فقط في صد الحلف المقدس الذي كونه ملوك أوربا ضدها، بل في اكتساح أوربا أيضاً. ما كان له، وهو يعيش هذه الأحداث أن يتجه اتجاهاً متشائماً، ولا عليه أن يندب الحضارة الآخذة في الأفول كما فعل ابن خلدون قبله وشبنقلر بعده حين تبينت الحضارة الجديدة على حقيقتها. بل كان عليه أن يتجه إلى تبرير التطور التاريخي الجديد باعتباره أسمى تعبير عن الروح المطلق، وأن يوحّد بين الروح المطلق وتلك المرحلة التاريخية، أليس التاريخ عنده تزمن الروح المطلق! ذاهباً إلى أن العقل «الدولة البروسية» يحكم العالم، حتى أن فلسفته صارت الفلسفة الرسمية للدولة البروسية، وصار الاعتقاد فيها والأخذ بها طريقاً إلى الوظائف العامة [1] ولكي نفهم تفسير هيجل للتاريخ الموغل في الميتافيزيقيا، ينبغي أن نشير بإيجاز شديد إلى جوهر مذهبه.

يبدأ هيجل من الفكرة البسيطة والمعقدة في نفس

(1) اندري فيرقيز دينيس هوسيمان: تاريخ الفلاسفة ص 262.

الوقت، الفكرة الأكثر ثراءً والأشد فقراً في نفس الوقت وهي «الوجود» غير أن هذا الوجود غير قابل للتحديد، فكل ما نستطيع أن نحدده به هو أن نقول إنه «الهوية الخالصة» أو «السوية المطلقة» ومن هنا يمكن أن نصفه بأنه تجريد صرف، ولكنه إن كان تجريداً خالصاً فهو «واللاوجود» سواء، حيث إنه سلب خالص، والسلب هو «اللاوجود»، وهذا يفضي إلى القول بأن «الوجود واللاوجود سيان»، وإذا كنا نفرق بينهما فهي تفرقة، في مذهب هيجل، إسمية إذ ليس في الحقيقة ـ من وجهة نظر هيجل ـ للتفرقة بينهما من سبيل.

الوجود واللاوجود إذن أفكار خاوية، ليست غير تجريدات خالصة من كل مفهوم، فأين حقيقتها إذن؟!.

إذا كان الوجود إحالة إلى اللاوجود، وهذا إحالة إلى ذاك، فإن حقيقتها تقوم في وحدة تشمل هذه الإحالة المستمرة، وهذه الوحدة هي التغير أو بأدق تعبير تفسيري: الصيرورة Devenir، فنحن حين نتحدث عن الوجود المطلق لا نقصد من ورائه وجوداً حقيقياً، إنما نقصد

التحدث عن الصيرورة، ففي الصيرورة يرفع التعارض بين الوجود واللاوجود وهو التعارض الوهمي، وننتهي إلى الوحدة التي يفنى فيها هذان العاملان: عامل الوجود الذي هو لا وجود وعامل اللاوجود الذي هو وجود، ونتيجة هذه الصيرورة تكوّن الوجود المتعين!.

ونحن نجد في نظرية الوجود عند هيجل ثلاث درجات:

الأولى: الوجود المطلق الخالي من كل تعيين، والذي هو بالتالي لا وجود، فهو كلي مجرد.

والثانية: درجة الوجود المعيَّن ذي الحد، وبالتالي يتضمن الشيء والحد الذي يحده أو الشيء والآخر ولكونه ذا حد فهو مثناه (ثناه فاسد).

والثالثة: درجة من الوجود هي مزيج من الدرجتين السالفتين فيهما جمع بين الكلية والتعين على هيئة الوحدة، ونفي للحد والتناهي على هيئة الفردية وسلب للآخر مع اتخاذ صفة اللامتناهي الحقيقي.

الأولى دائرة الهوية، والثانيـة الغيريـة والاختلاف، والثالثة دائرة الوجود المدعوم الأساس. وفي الوجود المطلق حرية اللاتعيُّن أو الفوضى، وفي الوجود المعيَّن تسود الضرورة، إما في الوجود لنفسه فالحرية حـرية تعيُّن بالذات.

وإذا أردنا أن نوضح ما سبقت الإشارة إليه بلغة أقل تعقيداً، ومألوفة أكثر لعامة الناس، فإننا نقول: إن الروح المطلق، لو ظلت مطلقاً لما أمكنها أن تعي ذاتها، ولا أن تتحقق كروح باعتبار أن المطلق يعني اللاتعيّن واللاتعيّن سلب، لذلك فإن الروح المطلق لكي تعي ذاتها باعتبارها كذلك لا بد وأن تتعين ضرورة. فإذا كان التعينّ في المكان كانت الطبيعة أي تجسدت الروح طبيعة، وإذا كان التعيّن في الزمان كان التاريخ: فالتاريخ هو الروح المطلق تتعيَّن في الزمان أو هو مسيرة الروح المطلق نحو نفسها. وعلى هذا النحو فإن الغاية من التاريخ محددة سلفاً تتلخص في وعي الروح المطلق لذاتها كروح مطلق «الصيرورة ليست إلا الروح المطلق، والتي تتطور وتتحقق على مراحل

متتابعة لتصل في النهاية فقط إلى امتلاكها لذاتها والوعي الكامل بذاتها»[1].

إن الروح المطلق تعرض نفسها في الزمان كشيء تفرغ فيه مضمونها، ولا تلبث حين يتم كمال شعورها بذاتها أن تنبذه نبذ النواة بعد التهام الثمرة، وهذا يعني أن التاريخ طفيلي على الروح، أو هو شيء فضولي بالنسبة للروح المطلق، أو غشاء تحل فيه دون أن يكون عنصراً جوهرياً في تكوينها، ودون أن يكون له أي أثر في تكييف مضمونها أو مجرى تطورها، لذلك يمكن أن يقال عنه، إنه عارض خارجي وطارىء لا تحصل الروح بتحصيله على شيء، ولا تخسر شيئاً إذا فقدته.

إن هذه النظرة إلى التاريخ على أنه عارض غير أساسي، وزائد عن اللزوم، أو على أحسن الفروض مجرد وسيلة تستخدمها الروح المطلق في وعي نفسها كمطلق، قادت هيجل إلى النظر إلى كل مكوِّنات التاريخ. الدول، الحضارات، البشر، القادة، الأفكار، المخترعات،

---

(1) المرجع نفسه ص 263.

الحروب، الأوبئة، المجاعات، العبودية على أنها أمور عارضة وغير جدية لا يجب الاكتراث بها، بل تطرف حتى برر استعباد بعض الشعوب واستعمارها لشعوب أخرى باسم العقل[1]. فإذا كان العقل يحكم العالم «الفكرة الوحيدة التي تحملها لنا الفلسفة هي هذه الفكرة البسيطة: العقل يحكم العالم، وبالتالي فإن التاريخ العالمي معقول»[2]. ولما كانت الحضارة الأوربية بالنسبة له أسمى تعبير عن الروح المطلق فإن كل ما تفعله مبرر سلفاً[3] وهكذا يسقط هذا المفكر ـ الذي يوصف بالعملاق ـ في وحل السياسة الاستعمارية فيقدم تبريراً فلسفياً لقهر واستعباد كل من ليس أوروبياً، ألا يعني هذا العنصرية؟

---

(1) هيجل فلسفة التاريخ ص 224.

(2) المرجع نفسه ص 225.

(3) في كتابه دروس في فلسفة التاريخ يصنف هيجل الحضارات. حسب تحقيق الروح المطلق فيها، فيبدأ من أقلها أي الحضارات الشرقية الصين والهند والزنديين والأشوريين والفرس، ويليها الحضارة الإغريقية ثم الرومانية وأخيراً الحضارة الجرمانية.. والحضارة العربية «المحمدية كما يقول» ثم الحضارة الأوربية التي عندها يجبر هيجل تطور العقل على التوقف.

أليس هذا ما مكَّن هتلر بعد ذلك من إعلان «ألمانيا فوق الجميع»؟.

إن العقل عند هيجل ليس ما هو عند كانت مثلاً «الفهم الإنساني» مجموعة المبادىء والقواعد التي تبعاً لها نحن نفكر في العالم، إنه أيضاً الحقيقة العميقة للأشياء، جوهر الوجود نفسه. إنه ليس فقط طريقة للتفكير في الأشياء، وإنما أيضاً نمط وجود الأشياء نفسها «فكل ما هو واقعي عقلي وكل ما هو عقلي واقعي» ولا يجب أن يدهشنا التناقض الذي نعثر عليه في فكر هيجل، بل إن تفسيره للتاريخ قائم على التسليم بهذا التناقض، فالتاريخ وفقاً له يجري وفق تناقضات يتم تجاوزها لتطهر تناقضات جديدة: القضية نقيضها، المركب منها. إن التناقض الذي كان بالنسبة للمنطق القديم خطأ لا يغتفر أصبح بالنسبة لهيجل محرك الفكر ومحرك الوجود باعتباره تحقق للفكر.

لقد بيّن هيجل في كتابه «فلسفة التاريخ» كيف أن الفكرة تحقق ذاتها بشكل يزداد كمالاً في مجرى التطور التاريخي من خلال وحدة الفكرة والواقع، وتقوم مسلّمته

الأولية ـ كما ـ أشرنا على أن العقل يحكم العالم ويحدد تطوره وعلى رد التاريخ إلى تطور الفكرة المطلقة منتقياً من كلية الأحداث التاريخية العوامل الجوهرية التي تحدد الخطوات المتعاقبة التي تمر بها الروح. وهكذا انزلق التاريخ إلى إطار المنطق الهيجلي والذي أصبح فيه مجرى التاريخ ليس إلا انعكاساً لحركة الروح. ونتيجة رد هذا التطور التاريخي إلى التطور المنطقي يصبح لفكر هيجل طابع استنباطي وقبلي ويصبح أبعد ما يكون عن التاريخ بمعنى الكلمة، فمن بين الأعداد الهائلة من الوقائع، ومن بين كثرة الأفراد، والتوالي اللامتناهي للأحداث حيث يضفي كل هذا طابعاً غامضاً على مسيرة التاريخ، لم يحتفظ هيجل إلا بما يعبر من لحظة عن جانب، عن مرحلة للفكرة وبما يقوم بعمل العقل!.

وهذا التصور القبلي للتاريخ كتعبير عن التطور العقلاني، وبالتالي الضروري للروح، قاد هيجل إلى اعتبار التتابع الحقيقي للأحداث ثانوياً بالنسبة للتسلسل المنطقي، وإلى جعل تزمنها في الزمان تابعاً لتعاقبها المنطقي، وهكذا انطلق لإقامة خطوط عريضة للتطور التاريخي بشكل استنباطي.

وإذا لم يعر هيجل الأحداث إلا اهتماماً ثانوياً بالنسبة للتسلسل المنطقي، فإنه أيضاً سلب الأحداث الجزئية والأفراد أي معنى، وكل حدث جزئي في العالم ليس له في النهاية معنى إلا بالنسبة لكلية الأشياء، بالنسبة للمطلق، والحدث الجزئي ليس إلا مظهر من مظاهره أو لحظة من لحظاته[1].

ولما كان هيجل قد استخدم المعطيات التاريخية العينية للكشف عن حركة الأفكار (أو حركة العقل) فإنه قد لوى عنق الوقائع وأجبرها على الاتجاه نحو الهدف الذي حدده لها والذي يجب عليها أن تبرهن عليه، ووضعها في مفاهيم معينة لكي تتلاءم مع التطور المنطقي، لقد أرغم الوقائع التاريخية على أن تبرهن على ما وصل إليه قبلياً.

وعلى هذا يتضح لنا أن تصور هيجل للتاريخ هو تصور منطقي أي قائم على نسق منطقي، وهو معتمد من جهة أخرى على فكرة التقدم الشائعة آنذاك في الفلسفة العقلانية وهذه الفكرة كانت التعبير الأيديولوجي عن نهضة

(1) تاريخ الفلاسفة ص 262.

البرجوازية والمبررة لتوليها السلطة واحتكارها الثروة كشيء كامن في التاريخ، كضرورة تاريخية لا مناص منها تنفيذاً لمشيئة العقل الذي يحكم العالم، غير أن هيجل كان صوتاً معبِّراً عن آمال بورجوازية شبه محافظة (الملكية البروسية) فلم تكن مثل البورجوازية الفرنسية الثورية في حينها، ومن ثم جاءت فكرته عن التقدم مخففة بالجهد الذي بذله لتبرير الواقع القائم، حتى أنه عزا قيمة مطلقة إلى ما هو واقعي، وهذا هو معنى أقواله المشهورة: «تاريخ العالم هو فيصل العالم»، «وإن بومة مينيرفا لا تبدأ طيرانها إلا عند الغبش». . فهي تدل أولاً على أن مراحل التطور هي تبرير نفسها الخاص. ولا يمكن الحكم عليها وتحديدها قبلياً في إطار أي مبدأ مجرد. وهي تدل ثانية على أنه لما كان العقل مرتبطاً بالواقع ويحقق ذاته بشكل تدريجي في الواقع، فيجب على الفيلسوف أن يقصر مهامه على تسجيل عمل العقل واكتشاف معناه دون محاولة التأمل في المستقبل.

وخلال هذا التطور لم ينسب هيجل قيمة وأهمية للأفراد إلا على أساس أنهم وسائل لأغراض أسمى، وتجسيد لمرحلة من مراحل مسيرة الروح المطلق نحو نفسها، ودور

العظماء والقادة مثل قيصر، محمد (عليه السلام) نابليون. . . الخ، يتلخص - من وجهة نظر تفسير هيجل - في كونهم أداة تنفيذ وهم عادة لا يعلمون هذا، في يد روح العالم، وهم بطموحهم الشخصي وسعيهم وراء مصالحهم الخاصة الذي يدفعهم للإطاحة بما هو قائم. إنما يؤسسون نظاماً جديداً، ويحققون حقيقة عصرهم، إنهم ضحايا ما يسميه هيجل خداع الروح أو لعبة التاريخ، ولا تقتصر هذه النظرة على الأفراد فقط وإن كانوا قادة بل الشعوب أيضاً لا تخرج عن هذا الدور إذ يمثل كل منها مرحلة جديدة وصلت إليها الروح المطلق بواسطته واللحظة التي يحقق فيها شعب ما مهمته الموكلة إليه، هي أيضاً لحظة انهياره لأنها تجرد حقيقة نقيضها ألا وهو مرحلة جديدة في تطور الروح التي يوكل لشعب آخر مهمة تحقيقها[1]. . وهكذا. . حتى أننا يمكن أن نقول عن التاريخ عند هيجل أنه «مغامرة الروح الكلي»[2] صرفاً لسأم الوحدة Solitude.

---

(1) راجع هيجل دروس في فلسفة التاريخ.

(2) تاريخ الفلاسفة ص 263.

إن التناقض الرئيسي في تفسير التاريخ الهيجلي يكمن في التناقض بين الحركة الجدلية اللامتناهية للروح التي تتحقق بواسطة التطور التاريخي، وتوقف هذه الحركة لحظة كتابة هيجل لتفسيره، كما يبدو هذا في تبرير الدولة البروسية والدين المسيحي البروتستانتي اللذين نسب إليهما هيجل قيمة مطلقة، مع أنه، ووفقاً لمنهجه الثلاثي وباعترافه في صفحات رائعة خصصها للإسلام باعتباره أنقى وأسمى دين[1]، إن الدين الإسلامي يمثل، وفقاً لمنطق هيجل المركب بالنسبة لليهودية والمسيحية وبالتالي نهاية المطاف باعتباره خاتم الأديان ولكنه أي هيجل تراجع، وأجبر منطقه نفسه على أن يبرِّر تعصبه الديني فجعل من البروتستانتية آخر الأشكال الدينية، مع أن هذه ليست ديناً بل مجرد تفسير لدين،وأصبح واضحاً التعارض بين تفسيره للتاريخ وما انتهى إليه ومنهجه الجدلي في التفسير، ولم يكن غريباً أن يقع ماركس بعد ذلك في نفس المحظور إذ لولا المثالية الألمانية ما كانت الماركسية. هكذا يعترف انجلز.

---

(1) هيجل دروس في فلسفة التاريخ الفصل 2 ص 275-276-277-278.

والطابع التبريري إضافة إلى ما سبق واضح جداً فإذا كان العقل يحكم العالم فإن كل المآسي تصير مبررة باعتبار أن العقل المطلق الذي يحكم العالم لا يصنع حدثاً مهماً كان مأساوياً إلا وله مبرر ويخدم غاية حتى وإن كنا نجهل هذه الغاية! بل وجهلنا لهذه الغاية لا يعفينا شعوباً وأفراداً من أن نحققها دون وعي بها، إن هيجل يؤكد لنا في تفسيره للتاريخ أن كل أعمالنا الصغيرة والكبيرة العظيمة والتافهة التي تقود إليها العاطفة والنزوة أو العقل والتدبير لم نكن فيها إلا منفذين لأوامر تصدر دون أن نسمعها لغاية نخدمها دون أن نعرفها،وعلى هذا لم يجعل هيجل للإنسان أية قيمة أو أية أهمية فكل أعماله ومآسيه وانتصاراته وهزائمه ومكاسبه وخسائره، وأفراحه وأتراحه لا تمثّل شيئاً بل هي سواء.. إن أعظم الحضارات وما عاناه الإنسان في تشييدها طيلة مئات السنين لا تتعدى فصلاً في مسرحية اخترعها الروح لتبعد السأم عن نفسها هذه المسرحية يمثل كل شعب فيها فصلاً، إذا انتهى ألقى به خارج المسرح ليصعد شعب آخر.. وهكذا.. إن الذين ماتوا والذين عاشوا، الذين انتصروا والذين هزموا والذين شقوا والذين

سعدوا والذين تحرروا والذين استعبدوا يمثلون أدواراً محددة رسمت لهم لا يخرجون عنها قيد أنملة، بل حتى الذين يتبعون أطماعهم ونزواتهم، أياً كانت سياسية أم اقتصادية أم عاطفية، قد يعتقدون أنهم إنما يعملون لصالحهم. بينما هم في الحقيقة مدفوعون دون أن يشعروا بتحقيق ما يرسمه لهم الروح المطلق أو يد «آدم سميث» الخفية!.

إن الظلم والعدالة الحق والباطل الخير والشر الحرية والعبودية المساواة واللامساواة الكرامة والذل تبدو في منظور هيجل متساوية وإذا كانت بالنسبة له كل الأبقار في الظلام تبدو سوداء فإن كل القيم ونقائضها في مملكة الروح المطلق تبدو متساوية، إن الروح المطلق يستخدم الظلم كما يستخدم العدالة الحق والباطل،إن الحر والعبد متساويان في خدمة الروح المطلق قد يكون، ولكنهما بالتأكيد ليسا متساويين هنا والآن[1].

(1) راجع للاستزادة د. رجب بود بوس ثلاثي المثالية!.

نقد الماركسية

لقد غرق هيجل في الميتافيزيقيا وكاد أن يغرقنا معه، وإذا تساءل أحدنا لماذا أضعنا هذا الوقت والجهد في تفسير للتاريخ يتلخص في عبارة واحدة: كل شيء مباح لمن يمثلون المرحلة النهائية لتطور الروح المطلق أو تحقق العقل في العالم، أي للدولة البروسية وزبائنها!.

وإذا ما تساءلنا عن قائل هذا، فإنهم يقدمون لنا بكل إجلال المفكر الرسمي للدولة، وعلينا بعد ذلك أن نصدِّق أو لا نصدِّق.

غير أن الأمر لو توقف عند هذا الفيلسوف المثالي المغرق في المثالية لما كان لجهدنا أي مبرر، ولكننا نصادفه وقد غيّر من جلده، وتغلَّف بعبارات مستعارة من علوم الطبيعة متستراً هذه المرة ليس تحت ستار العقل المطلق، وصيرورته الضرورية في التاريخ، ولكن تحت ستار «المادية» وحتميتها

التاريخية لحل صراع الطبقات محل جدل العبد والسيد عند هيجل. وإذا أغضضنا النظر عن هذا الاختلاف في التعابير، أو أننا تتبعناها حتى كشفنا عنها اللثام وجدناها في نهاية المطاف تقود بالضبط إلى ما تقود إليه الهيجلية «الإنسان فرداً أو شعوباً ينفذ ما لا يعي» مما يجعل بيردياف مصيباً حين يؤكد أن «المادية ليست علماً وإنما عقيدة كالعقيدة الدينية foi»(1).

إن أول عبارة يفتتح بها ماركس وانجلز بيانهما تذهب إلى أن «تاريخ كل المجتمعات حتى يومنا هذا ليس إلا صراع الطبقات»(2). وفي خطاب من ماركس إلى ج. ويدماير 5 مارس 1852 يوجز الخطوط الرئيسية لما أسماه مادية تاريخية:

1 ـ إن وجود الطبقات إنما يرتبط بمراحل تاريخية بعينها لتطور أدوات الإنتاج.

---

(1) بول فولكي الجدل ص 75.
(2) ماركس انجلز بيان الحزب الشيوعي ص 27.

2 ـ إن الصراع الطبقي يقود بالضرورة إلى دكتاتـورية البروليتاريا.

3 ـ إن هذه الدكاتورية ذاتها تشكل الانتقال إلى إلغاء كل الطبقات.

وهذا يعني أن مصدر حركة التاريخ هو صراع الطبقات وهذا الصراع حول أدوات الإنتاج يتم وفقاً لعوامل مادية «اقتصادية» إذ إنه من ناحية يتحدد بنمط درجة تطور أدوات الإنتاج كما ينشأ بسبب حيازة أدوات الإنتاج، كما أن تطور أدوات الإنتاج يحدد مراحل التاريخ، هذه المراحل التي تتولى حتمياً أي تصل إلى هدف التاريخ وهو سيطرة طبقة البروليتاريا على كل المجتمع، ومن ثم يتحقق تلقائياً إلغاء الطبقات وإذا ما تساءلنا كيف تقود سيطرة طبقة إلى إلغاء الطبقات، فإننا لا نجد إجابة واضحة غير القول بأن التاريخ قد وقع اختياره على طبقة البروليتاريا لكي يلغي الطبقات وهنا كما في نقاط أخرى تنكشف العقلانية المفرطة في لاعقلانية مفرطة!.

إذ ينسب إلى التاريخ ما لا ينسب إلا للإنسان.

وعلى العموم، لكي نفهم حقيقة مثل هذا المذهب في تفسير التاريخ بموضوعية، علينا أن نتتبع كيف توصل إلى مثل هذا التأكيد، ولنتحقق من صحة دعواه أو بطلانها، ولذلك سنبدأ بأن نبعد قليلاً عن مناقشة ما طرحناه موجزاً لنتفحص بقدر من التفصيل أسس ما يطلق عليه المادية التاريخية.

إن صراع الطبقات عند ماركس ليس إلا نتيجة أو ظاهرة لعامل آخر وهو تطور أدوات الإنتاج فالتاريخ بالنسبة له قد بدأ مع اختراع أول أداة إنتاج، وهذا يعني أن الظواهر الاجتماعية (صراع الطبقات) انعكاس لظروف مادية (أدوات الإنتاج)[1]، فانجلز تأكيداً لهذا يتساءل بدهشة «هل من حاجة لنفاذ بصيرة لكي يدرك المرء أن تغيير معاش البشر وعلاقاتهم الاجتماعية ووجودهم الاجتماعي يتتبع تغييراً في مفاهيمهم وأفكارهم وباختصار في وعيهم[2].

(1) ماركس العقيدة الألمانية ص 460.

(2) انجلز تعاليم الماركسية ص 38.

وستالين لا يقبل النقاش في أن «الحياة الاجتماعية الشروط الخارجية ووضع الإنسان هي التي تتغير أولاً ثم يتغير بالتالي وعي الإنسان»[1]. وهذا يعني بمصطلح عالم التفسير، وكما حدده ماركس نفسه «أولوية المادة[2] فماذا يعني ماركس بالمادة؟».

يعتقد ماركس أن اختلاف ماديته جذري عن المادية الفرنسية في القرن الثامن عشر، ديدرو هلفتيوس ـ دولباخ. . الخ، ولا يعترف لهؤلاء إلا بما أدت إليه فلسفتهم عملياً في نقدها للاقطاع والاستبداد والنتائج الأخلاقية والسياسية التي ترتبت على هذا النقد.

ولكنه يرفض تصورهم للمادة وينعته بالمادية الساذجة باعتبار أن تصوراتهم للمادة فقيرة وليست إلا شبح مجرد تسيطر عليه قوانين ميكانيكية[3]، ومع ذلك فإن ماركس يزوغ دائماً حينما يتعلق الأمر بتحديد معنى دقيق للمادة ولا

---

(1) ستالين اشتراكية أم فوضوية ص 40.

(2) ماركس العقيدة ولا عانية 460.

(3) ماركس انجلز العائلة المقدسة ص 23.

يقدم تعريفه لها إلا بشكل بيان اختلافه عن الآخرين ومحاولة انجلز إعطاء تعريف لها حين ذهب إلى أن «الحركة هي نمط وجود المادة وطرازها»[1] زادت المسألة تعقيداً.

إلا أن الثابت مع كل هذا، أن ماركس وانجلز ينطلقان في كل مذهبهم من أن العالم المادي هو الحقيقة الوحيدة وأن الروح المفكِّر ليسا إلا نتاج أداة هي المخ. فما نطلق عليه نشاطات روحية ليست من وجهة النظر هذه إلا وظيفة للمخ، فالمخ وظيفته التفكير كما أن المعدة وظيفتها الهضم. وهذه المشكلة في حقيقة الأمر قديمة قدم الفلسفة، ونعني بها ثنائية المادة والفكر أو الروح وأولوية أي منهما على الآخر.

وقد تحددت حتى الآن فلسفة من أخرى بانحيازها إما نحو الفكر وأولويته على المادة ـ هيجل أبلغ مثال ـ وإما بانحيازها إلى المادة ـ ماركس مثل هذا ـ ومع ذلك، وإن كان هنا ليس المجال لمناقشة مثل هذا الموضوع فإن هذه الثنائية خاطئة أساساً.

وقد وقع ماركس وانجلز في دوامة الفلسفة التقليدية

(1) انجلز انتي دهرينق ص 266.

وانغمسا في هذا الوضع الزائف لقضية أصلاً زائفة شغلت أذهان الفلاسفة ردحاً من الزمن، وانشقت على أساسها المدارس والاتجاهات، وهم يشبهون في هذا تلك الحكاية التي تروى عن شخصين ينظران إلى نفس التمثال كل من جهة، فيدَّعي أحدهما أنه برونز، ويدَّعي الآخر أنه فضة، ويتقاتلان في محاولة فرض كل لوجهة نظره على الآخر. وهكذا انحاز ماركس وانجلز إلى جانب المادة وردا الفكر إلى العالم «عكس الفلسفة الألمانية التي تنزل من السماء إلى الأرض فإننا نصعد من الأرض إلى السماء»[1]، القول يبدو وكأنه تعليق على تلك اللوحة التي تمثل أفلاطون مشيراً إلى السماء وأرسطو مشيراً إلى الأرض.

وهذا يعني لا الانطلاق من الوعي أو الفكر لتفسير حياة الإنسان ووجوده كما تصنع الفلسفة المثالية من أفلاطون إلى هيجل وإنما الانطلاق من وجود الإنسان الواقعي وممارساته الفعلية لكي نفهم وعيه ووجوده، فالوعي بهذا الشكل هو وعي بما يوجد وبما نقوم بعمله، مشكل بهما «الوعي لا

---

(1) ماركس مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي ص 28.

يمكن أن يكون شيئاً آخر غير الموجود الواعي» وهذا الانحياز للتفسير المادي أدى بماركس إلى التأكيد على أنه ليس وعي الناس الذي يحدد وجودهم، بالعكس وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم[1] وفي هذا القول إشارة واضحة إلى علاقة سببية:

الوجود الاجتماعي أي العمل، البيئة، نمط الملكية، درجة تطور أدوات الإنتاج تحدد وعي الناس، فالوعي إذن معلول للشروط الاجتماعية، فالوعي بالنسبة لماركس ينبغي أن «يفسر ابتداء من تناقضات الحياة المادية من النزاع القائم بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج»[2].

ولكي يجد تبريراً للتناقض والنزاع القائم بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، وبما أنه قد استغنى عن الإنسان، فإنه اضطر إلى إرغام الطبيعة أو المادة أن تكون جدلية، وأن يتبنى فكرة التولد التلقائي ليس فقط لتناقضات الحياة المادية، وللنزاع بين قوى الإنتاج وعلاقات

---

(1) ماركس نفس المرجع ص 28.

(2) ماركس من كورنفورت مدخل إلى المادية ص 94.

الإنتاج، بل أيضاً لتفسير وجود الإنسان والحيوان[1].

ولكن هل تأكيد وجود الأشياء ووجود الإنسان الواقعي يقتضي ضرورة إلغاء فعالية الفكر؟! هل الأمر يقتضي إما المثالية المطلقة أو المادية المطلقة؟ هل نحن في موقف خيار كما يضعنا قارودي، في كتابه النظرية المادية والمعرفة، بين روح أم مادة؟! إن المثاليين وكذلك الماديين لم يوضحوا لنا التناقض غير القابل للحل بينهما، ولم يثبتوا لنا أنهما - أي المادة والروح - لا يصدقان معاً ولا يرتفعان معاً! لو كان ماركس وانجلز حيان لربما أجابانا آسفين قياساً على اعتذارها عن المبالغة المفرطة في أهمية العامل الاقتصادي: قائلين لقد بالغنا في تأكيد وجود الأشياء لأن هناك من بالغ في نفيها. وتكون فلسفتهما سلسلة من ردود الأفعال. إلا أننا لا يمكن أن نقبل مثل هذا الاعتذار، وهما يواصلان التأكيد في كل فقرة وفي كل مؤلف على أننا «يجب أن ندرك أفكارنا باعتبارها انعكاسات للأشياء لا أن نعتبر الأشياء الحقيقية انعكاسات للفكرة»[2] ويحاول انجلز تقريب هذه

(1) ماركس - انجلز العقيدة الاعانية ص 46.

(2) انجلز فيورباخ عن كانابا نصوص مختارة ص 80.

المادية إلى الأذهان بربطها بالعلوم الطبيعية وتأثير هذه في تلك، وهذا التأثير من العلوم الطبيعية في المادية (الماركسية) يجعله انجلز محور الاختلاف عن المادية الساذجة والتي كانت تعكس ما وصلت إليه العلوم الطبيعية في القرن الثامن عشر، وهو بالتأكيد مستوى ساذج بالمقارنة بما وصلت إليه اليوم[1] إلا أن هذا الربط بين المادية والعلوم الطبيعية يقتضي بعض الملاحظات:

1 ـ إن مادية القرن الثامن عشر ساذجة لأنها تعكس علوماً طبيعية آنذاك.

2 ـ إن المادية الحديثة تفوق تلك لأنها تعكس علوماً جد متقدمة.

ولكن ما هي العلاقة الضرورية بين العلوم الطبيعية والمادية الفلسفية؟ هل الفلسفة مجرد انعكاس لما وصلت إليه العلوم؟.

3 ـ فإذا سلمنا بهذا جدلاً، إلا أنه من ناحية أخرى لا أحد

---

(1) انجلز انتي دهرينق ص 31. 32.

في العلوم الطبيعية يجهل أن العلوم الطبيعية لم تقل كلمتها النهائية بعد، وربما لن تقولها على الأقل في مستقبل منظور، وإذا ادَّعت هذا امتنعت عن كونها علوماً، ومعنى هذا أنه مثلما صارت مادية القرن الثامن عشر ساذجة الآن نظراً للتطور الهائل في العلوم الطبيعية، فإن المادية الحديثة (الماركسية) ليست الصورة النهائية للمادية أو بالأخرى «لتفسير الوجود» وإذا ادَّعى بعض المتمركسين غير هذا فإنه يجب أن يقبل أنها ليست علماً، كما أن تأثرها بما وصلت إليه العلوم الطبيعية يناقض محاولتها فرض المنهج الجدلي على العلوم الطبيعية، هذا المنهج الذي لم يكشف عنه أي علم طبيعي حتى الآن.

إلا أن ماركس وانجلز يتصرفان وكأن العلوم الطبيعية قد قالت لهما على انفراد كلمتها الأخيرة، وتركت لهما أمر استنتاج ما يريدان، «ما يصح على الطبيعة منظوراً إليها كعملية تطور تاريخي يصح أيضاً على تاريخ المجتمع في جميع فروعه بل إن مع بعض الزمن إذا صدقت استنتاجاتهما

«سيشمل العلم الطبيعي علم الإنسان»[1] وهذا يعني شمول قوانين العلم الطبيعي لتنطبق على حياة الإنسان وعلى المجتمع. ولم يوقفا عند هذا الحد، بل تطرفا حتى اعتبرا أن أعضاء الإنسان نفسها قد تطورت بسبب العمل «إن اليد ليست عضو العمل فقط إنها أيضاً نتاج العمل»[2] ولا يخفى هنا تأثير ـ لا العلوم الطبيعية، بل الداروينية ـ ، فالعمل بالنسبة لأنجلز هو الذي حوَّل القرد إلى إنسان، ولكنه أغفل أن يشرح لنا كيف أن القرد ما قبل العمل قد أخذ يعمل ولماذا؟! ثم لِم لم تتحول بقية القرود إلى إنسان وبقيت قروداً؟ بالطبع ليس أمامه من مفر، إذا ما حاول الإجابة، إلا القول بنوع من القرود ليست ككل القرود، قرود لديها الدافع إلى العمل والقدرة على القيام به.

ولكي يفسر ماركس وانجلز التغيرات التي طرأت وتطرأ على حياة الإنسان لم يجدا عناء في إرجاعها إلى التغيرات في الظروف التي تحكم وجوده المادي «هل نحتاج لتأمل

---

(1) ماركس مخطوطات عن كورنفورت مدخل إلى المادية ص 38.

(2) انجلز جدل كانابا نصوص مختارة ص 126.

عميق ـ يقولان في البيان الشيوعي ـ لكي ندرك أن أفكار الإنسان وآراءه ومفهومه وباختصار وعيه يتغير مع كل تغير في ظروف وجوده المادي وحياته الاجتماعية. إن الوعي إذن معلول للشروط المادية والتي هي علة، ولكن بقي أن نفسر إذن لماذا تتغير الشروط الاجتماعية وما علة تغيرها؟ وهنا نجد إجابتهما تعبر عن العجز أكثر مما تعبر عن محاولة للتفسير «إن هذا التغيير يتم تلقائياً وفق قوانين الطبيعة أو قوانين الجدل»، وفي هذه الحالة، فإن الخلاصة الواضحة بذاتها تصبح سلبية الإنسان وتبعيته للشروط المادية لوجوده، دون أن يكون مؤثراً، ولا سبيل هنا للتحجج بالتأثير المتبادل فهذه الحجة ليست في الواقع حجة إلا للتخلص من المشكل.. فالعلة لوجود «أ» مثلاً لن تكون معلولة «أ» حتى لو أصبح هذا علة، وببسيط العبارة فإن الطفل قد يكون أباً لكنه لن يكونه لأبيه، إن العلة في تغير وعي الناس لن تكون معلولة لوعي الناس حتى لو أصبح هذا علة. غير أنهما يبدوان قد نسيا هذه التأكيدات على الظروف المادية، فانطلقا يهاجمان الخلاصة التي يقود إليها موقفهما ضرورة، ويقعان في تناقض صارخ، ففي كتابهما

الأيديولوجية الألمانية يقفان موقفاً مخالفاً «إن المذهب المادي القائل إن البشر نتاج الظروف والتربية، وبالتالي إن البشر المتغيرين نتاج ظروف أخرى وتربية أخرى متغيرة ينسى أن البشر هم الذين يغيِّرون الظروف، وأنه من الأمور الأساسية تربية المربي نفسه، ولذا ينتهي هذا المذهب بالضرورة إلى تقسيم المجتمع إلى جزئين أحدهما يعلو على المجتمع»[1] ، وهذا فعلاً ما حدث بعد ذلك في المجتمعات التي أخذت بالماركسية.

وحين أبعد الإنسان عن التأثير في حياته وصنع ظروفه المعيشية، اضطر ماركس وانجلز إلى إسناد هذه المهمة ـ مهمة تغير الظروف ـ إلى قوانين الجدل التي أرغم «الطبيعة» على احتوائها، وهذه القوانين هي:

1 ـ **التغير من الكم إلى الكيف**: ويعني هذا أن التراكم االكمي ينتج عنه كيف جديد، ولكن يحق لنا أن نسأل هل هناك كم بدون كيف؟ إننا عندما نغلي الماء وتصبح الحرارة 90 درجة ليتحول الماء إلى بخار لا من كم إلى

(1) ماركس، انجلز ـ الأيديولوجية الألمانية ص 651.

كيف وإنما من كم وكيف معين إلى كم وكيف آخر.

2 ـ **صراع الأضداد**: إن الأضداد يقتضي كل منهما الآخر ويستبعده، غير أننا إذا سلمنا بهذا سنضطر إلى تبني تفسير «مانوي» صوفي حين ننظر إلى الطبيعة على أنها صراع أضداد، فهذه النظرة تذكرنا بصراع آلهة اليونان أكثر مما تذكرنا بتفسير علمي، إن صراع الأضداد لا يتم في الطبيعة ولكن في المجتمع، وبالتالي بالنسبة للإنسان، إن صراع الخير والشر، الحق والباطل، العدل والظلم ليس له من معنى إلا في حياة الإنسان أي في المجتمع، فهذه تصف علاقات يرتبط بها الناس في المجتمع، وليس قوى طبيعية متصارعة عمياء.

3 ـ **نفي النفي**: إن نفي النفي يعني الإيجاب، وفحواه أن كل مرحلة تنفي سابقتها مع استيعابها لها، وهذا يشير إلى نظرية المراحل التي سنتطرق لها، وفقاً لقانون نفي النفي هذا، فإن التاريخ تقدم مستمر، أي أن حالة اليوم أفضل من الأمس، والغد أفضل بالضرورة من اليوم، ولكن حين نراجع التاريخ الحقيقي لا المتخيَّل

لا نجد هذا صادقاً أبداً ودائماً إلا إذا تبنينا نظرة كلية، تأخذ مسيرة التاريخ على أنها كل واحد، وفي هذه يظهر تأثير هيجل واضحاً . .

* * *

إن كوننا لا نستطيع فهم وعي الناس وأفكارهم إلا من خلال وجودهم وممارساتهم «فهذا شيء مسلَّم به ولا يحتاج لشبح يخرج من القبر ليذكرنا به»* إلا أنه لا يعني أن الأفكار والوعي ليس إلا انعكاس هذه التي يتهم بها قارودي لينين «إن مفهوم الانعكاس الذي أدخله لينين في نظرية المعرفة قد ساهم في إفساد الماركسية»[1] موجودة في الواقع في صميم التفسير الماركسي، ولم يكن للينين إلا فضل إبرازها . .

إن العلاقة بين الإنسان وظروفه ينبغي أن تكون، أو هي في الواقع جدلية، إذ لا يمكن أن ننكر من ناحية مدى ما تمارسه الشروط الاجتماعية . . العمل . . الخ، من تأثير

---

(1) قارودي دعوه إلى الاحياء ـ ص 312.

(*) هملت في روية لشكسبير بنفس الاسم.

على وعي الناس وأفكارهم، لكنها لا تحدد وعي الإنسان وتفكيره، فهذا أيضاً يؤثر ويشكِّل الشروط الاجتماعية، ولكن ماركس منذ صباه يعتنق تفكيراً حتمياً قدرياً، فهو يؤكد في موضوع إنشائي منذ كان تلميذاً «أن الإنسان لا يستطيع اختيار مهنته بحرية، وأنه يولد في شروط تحدد سلفاً مهنته وتصوره للعالم»[1] فهو قد جعل من الواقع مبدأ، ومن نمط الحياة الرأسمالية نموذجاً في الوقت الذي يدَّعي فيه رفضها. إلا أن حياة صديقه ـ وحياة ماركس نفسه ـ تكذِّب هذه القدرية الساذجة، فإن والد انجلز كان يريد أن يجعل منه تاجراً، ولم يدخر جهداً في سبيل ذلك، لكن انجلز لم يصبح تاجراً رغم كل الظروف[2].

وحين نذهب إلى العلاقة الجدلية بين الظروف بأوسع معانيها والإنسان، فإن هذا يحتاج إلى توضيح لكي لا يحدث أي التباس، فالظروف التي تؤثر في الإنسان وفي وعيه وتفكيره ونمط حياته لا ننظر إليها في ذاتها، إن

(1) زيازانوف محاضرات في تاريخ الماركسية ص 33.
(2) نفس المرجع ص 36.

الشروط الاجتماعية لا توجد في الواقع مستقلة عن وعي الناس وتفكيرهم بشريطة أن نفهم أن وعي الناس وتفكيرهم ليس قصيدة تضج عاطفة هوجاء أو أحلام مراهق أو هذيان محموم، إن أفكار الناس ووعيهم إشارات إلى الممارسة الواقعية تترجم في وقائع عملية، هذه الوقائع العملية التي تؤثر في البعض وتشكل أحياناً حياتهم وفكرهم ليست كذلك باعتبارها معطيات مادية، وإنما باعتبارها أفعال وممارسات آخرين كما أن أفعال الأولين تؤثر وتشكّل وعي الآخرين حين تترجم كوقائع في المجتمع، فالشروط المادية السيئة التي يعيش فيها العمال وتؤثر في وعيهم ليست في الواقع إلا أفعال وممارسات الرأسماليين، إن التأثر والتأثير ليس بين الشروط الاجتماعية أو الظروف عموماً والإنسان، وإنما بين إنسان وإنسان في العلاقات الاجتماعية.

ومن ناحية أخرى، قد يعترض علينا بأن الشروط التي يصنعها نفس الإنسان قد تؤثر فيه وتكيف سلوكه، وهذا صحيح ولكنه لا يناقض ما سبق الإشارة إليه، فالتأثير

والتأثر ليس بين الإنسان والشروط الاجتماعية في هذه الحالة إلا باعتبار هذه Anti diale Ctique أو ضد الجدل. .

وبمعنى آخر إنها أفعال الإنسان، كما قد تكون أفعال آخرين معه، تحولت إلى واقع لا يستطيع الإنسان أن يتعامى عنه. . فالذي يحفر حفرة مضطر أن يأخذ هذه الحفرة التي من صنع يديه بعين الاعتبار لكي لا يقع فيها، فالحفرة التي صنعها ترتد على سلوكه وتحدد له طريقاً معيناً لكي لا يقع فيها، فيجب إذن ألا ننسى صانع الحفرة وندّعي أن الحفرة تحدد سلوك الإنسان كما تذهب الماركسية! .

إن الشروط الاجتماعية تستمد وجودها وتأثيرها من أفعال الناس وأفكارهم ورغباتهم والأهداف التي يضعونها لحياتهم، ولهذا فإن العلاقة هي دائماً في المجتمع بين إنسان وإنسان متوسطة بالشروط الاجتماعية وأحياناً المادية أي أنها علاقة اجتماعية، كما أن الشروط المادية في المجتمع ليست إلا أفعال وممارسات الناس وقد تحولت عبر المواد إلى واقع محسوس ينبغي أخذه بعين الاعتبار.

إن فكر الإنسان ووعيه يؤثران على وجوده وعلى ممارساته، فهذه ليست إلا تحقيق لذاك. ووجود الإنسان وممارساته ينعكسان ويؤثران على وعيه وتفكيره وهذه الجدلية عكس تماماً ما يريده ماركس، إذ لا تسير في اتجاه واحدة وليست جدلية طبيعية، فالطبيعة لا تعرف الجدل فالبخار ليس مركباً من البرودة والحرارة ولكنه حالة جديدة وحين أرغم ماركس الطبيعة على أن تكون جدلية لم ينجح إلا في تأسيس الجدل على ميتافيزيقا مادية [1] وانجلز يعترف بأن «العلماء الذين تعلموا أن يفكروا جدلياً هم قلة ومتباعدون» [2] لكن هذا بكل تأكيد لم يمنع العلم من التقدم بشكل مذهل، مما يدل على لا ضرورة التفكير الجدلي في العلوم الطبيعية، فالفيزياء لا تختلف في بلد يرفع شعار الماركسية عنها في بلد لا يعبأ بها. إن الجدل إنساني بؤرته الإنسان، إذ لا يمكن أن تقوم علاقة جدلية إلا بين الناس فالوسط الوحيد الذي يمكن فيه تبادل التأثير والتأثر هو الوسط الاجتماعي.

(1) بول فولكي الجدل، ص 73.

(2) انجلز، انتي دهوينق ص 29.

والحقيقة بشواهد من مؤلفات ماركس وانجلز قبل غيرهما من الاتباع - تظهر أنهما متذبذبان في هذه النقطة - كما في غيرها - فهما تارة يؤكدان «أن التاريخ الإنساني والتاريخ الطبيعي يؤثران في بعضهما البعض» بمعنى أن الإنسان يؤثر في الطبيعة بالقدر الذي فيه الطبيعة تؤثر في الإنسان. أو كما يذهب انجلز «إن الذين تصدر عنهم الأفعال في تاريخ المجتمع هم أناس مزودون بالوعي يتصرفون بتفكير ولهم أهداف معنية يسعون إليها، وما من شيء يحدث دون خطة واعية وبدون غاية مبتغاة» (1) وفي مكان آخر يحدد الاختلاف بين مسار الطبيعة وتاريخ الإنسان ذاهباً إلى أن «في الطبيعة ليس هناك سوى قوة عمياء غير واعية تؤثر على بعضها البعض، أما تاريخ المجتمع الإنساني فإن كل الفاعلين فيه مزودون بالوعي، يتصرفون عن قصد، ويسعون نحو أهداف محددة» (2) ولكنهما من ناحية أخرى صريحان في جعل الإنسان وتفكيره مجرد انعكاس لوضعه المادي. إن البشرية لم تطرح أمامها من

(1) انجلز فوير باخ عن كانابا نصوص مختارة ص 85.
(2) نفس المرجع الفصل الرابع.

مهام إلا ما تستطيع أن تحله الآن، المهمة نفسها لا تطرح إلا حين توجد بالفعل الشروط المادية لحلها[1] وهذا يعني أن البشرية لم تطرح إلا المشكلات التي تستطيع حلها، كما أن وعي الإنسان لا يتم إلا حين تتوفر الشروط المادية للحل، فالطاولة لا تظهر فكرتها ولا الرغبة في صنعها إلا حين يتوفر أمام الإنسان المطرقة والمسامير وقطع الخشب اللازمة!! وبناء على هذا فإن الإنسانية لم تطرح مشاكل لم تستطع حلها، وإن كل المشكلات التي طرحتها وجدت لها الحل، وكل هذين التأكيدين يبدوان ساذجين تماماً حين نطالع تاريخ البشرية وما طرحته من مشاكل لم تجد لها بعد حلاً..

وانجلز وقد نسي تأكيداته السابقة يناقض نفسه بكل وضوح حين يذهب إلى «أن التغيرات لا تجري تعسفاً وبمرسوم بل إنها في كل زمان ومكان نتيجة ظروف مستقلة استقلالاً تاماً عن إرادة الإنسان وعن قيادة أحزاب بل وطبقات بكاملها»[2] ويتجاهل ما سبق له أن حدده من

(1) ماركس نقد الاقتصاد السياسي عن م. كورنفورت مدخل إلى المادية ص 32.

(2) انجلز مبادىء الشيوعية عن كانابا ص 46.

فارق بين الطبيعة وتاريخ المجتمع الإنساني على أساس أن «في الطبيعة ليس هناك إلا قوة عمياء.. أما في تاريخ المجتمع فإن كل الفاعلين فيه مزودون بالوعي..»[1] ويلغي هذا الفارق مؤكداً أن «القوى الاجتماعية شأنها شأن قوى الطبيعة تعمل بصورة عمياء»[2] ويصبح المهم بالنسبة له «البحث عن القوى المحركة التي توجد غالباً بدون وعي وراء دوافع الناس التاريخية»[3].

إن مثل هذه التناقضات تملأ مؤلفات انجلز وماركس بحيث تعجز الباحث عن تحديد دقيق لمذهبهما إلا إذا أخذ في الاعتبار السمة الغالبة فيضطر إلى تناسي تناقضاتهما عاملاً على إيجاد تناسق منطقي حيث هو مفقود، إلا أنه مع ذلك هناك ما لا يستطيع تجاهله، فهما حين يذهبان كخلاصة إلا أنه «إذا كان الإنسان تشكّله الظروف فيجب تشكيل الظروف إنسانياً»[4] ولكنهما يغفلان تحديد من

(1) انجلز فوير باخ الفصل الرابع.
(2) انجلز الاشتراكية الخيالية والاشتراكية العلمية ص 28.
(3) انجلز فوير باخ عن كانابا ص 87.
(4) ماركس انجلز العائلة المقدسة ـ أعمال فلسفية ـ المجلد الثاني ص253.

الذي يملك استثناء من القاعدة التي وضعاها «الإنسان تشكله الظروف» ليشكل الظروف إنسانياً.. هل هـو الحزب الطليعي؟ السوبرمان؟.

إن دكتاتورية الحزب هي النتيجة الضرورية لمثل هذا المذهب وليست ظاهرة عرضية أو انحراف، وإن ستالين موجود في صميم النظرية الماركسية وليس ظاهرة عرضية كما يذهب بعض الماركسين الأوروبين.

إن ستالين ليس إلا بلورة للفكرة الغالبة على المذهب الماركسي التي ترى أن الإنسان تشكله الظروف، فعمد إلى الظروف يحاول تشكيلها مستخدماً الإنسان معتقداً في نفسه الاستثناء المربي الذي لا يحتاج إلى تربية لو كانت الماركسية مؤمنة بالله لربما، افترضنا أن الله اختار ستالين ليحقق مشيئته، ولكنها كنيسة بدون إله، وليست مؤمنة حتى بالإنسان على طريقة عصر التنوير وبالتالي كان لا مناص لها أن تنصِّب إلهاً فكان التاريخ، وكان الناطقون باسمه.

ولكن لو كان الإنسان تشكِّله الظروف لما أمكنه أن يتجاوز على الأقل نظرياً أول الأمر وجوده المعاش وممارساته

الواقعية،أي الظروف المحيطة به، والمتحكمة فيه، وما كان بإمكانه التطلع لحالة مستقبلية تختلف عن واقعه، بل وتكون كفكرة معول هدم فيه، إن الأمر هنا لا يتعلق بمناقشة أن الفكر والوعي لا بد وأن ينطلقا من واقع معاش، فعكس هذا كما أشرنا عدة مرات، شطحات صوفية وخيالات شعراء. وإنما الذي نعنيه أن الواقع المعاش يكون نقطة انطلاق وليس شرطاً محدداً كما يذهب ماركس في مقدمة الاقتصاد السياسي إلى أنه «ليس وعي الناس الذي يحدد وجودهم وإنما بالعكس وجودهم هو الذي يحدد وعيهم» لكن هذه الفكرة ماركس نفسه وممارساته أول من يدحضها، إذ لو كان وعيه وتفكيره انعكاساً لوجوده ونحن نعرف الوضع المعاش من 1818 إلى 1883 إذن كيف كان بإمكانه تجاوز هذا الوضع والدعوة لوضع مختلف تماماً عن الوضع المعاش من قبله ومن قبل البروليتاريا؟! بل وأن يدعو الدكتاتورية البروليتاريا، هذه الدكتاتورية التي ليس لها حتى الآن واقع معاش؟!.

لو أن الأمر كذلك، أي أن أفكاره ووعيه انعكاس

لـواقعه ولما كان هذا الواقع قد ولى فإن النتيجة اللازمة هي أن أفكاره أيضاً قد ولّت!.

تناقض من جديد ضمن ناحية ماركس مثل هيجل يدّعي أنه لا توجد حقيقة مطلقة، وأن كل تأكيد يولّد نفيه.

وهذا ينتج نفيه وهكذا. ومن هنا ينتج مركب دائماً مؤقت والذي به تبدأ ثلاثية جديدة وهكذا، لكن ماركس مثل هيجل أيضاً يقدمان مذهبيهما على أنهما نهائيان منتهكين بهذا أساساً للجدل الذي يدّعيانه[1] وعلى كل حال لقد طرح ـ أياً كان موقفنا من مذهبه ـ مشكلات لم تستطع الإنسانية حلها، وهذا يفنّد ما ذهب إليه من أن «الإنسانية لا تطرح من مشكلات إلا ما تستطيع حله».

فإذا رجعنا إلى الأساس الذي تنطلق منه الماركسية أي المادية، وحاولنا العثور على تحديد دقيق، فإننا نتبين الطابع الموغل في الميتافيزيقا في مذهب يدّعي رفض الميتافيزيقا،

(1) بول فولكي ـ الجدل ـ ص 69.

فأولوية الطبيعة التي يؤكدها[1] خوض فيها يتعارض الخوض فيه مع ادعاءات ماركس بأن مثل هذه الموضوعات الميتافيزيقية فارغة المعنى[2]إلا أننا في هذه الحالة لا نستطيع إثبات وجود ما لا نعرف وإذا حاولنا فليس ذلك إلا استنتاج مما نعرف وهذا لا يختلف عن استنتاج وجود الروح وأولوية الفكر أو الوعي، وفي هذه الحالة ليس للماركسية ما تفاخر به كما تظهر هذه الميتافيزيقا في خوض ماركس غمار المشكلة المتخلِّفة عن أرسطو، والتي من ذلك الوقت ينقسم حولها للفلاسفة شيعاً وأحزاباً وأعني بذلك مشكلة الواقعية والاسمية وبمعنى أقرب إلى الأفهام المشكلة المتعلقة بوجود الكليات، هل لها وجود واقعي أم وجودها اسمي!؟ بل إن ماركس يتخذ موقفاً نستطيع أن ندرجه بسهولة مع الاسميين، حين يذهب في العائلة المقدسة في تفسيره لنشوء التصورات إلى أنه «من اللوز والتفاح والبرتقال يكون تصور الفاكهة» ويوضح ما يعتقده باطلاً «حين نرتدّ فنعتقد

---

(1) ماركس انجلز ـ الأيديولوجيا الألمانية ـ ص 460.

(2) ماركس ـ مخطوطات 1844 ـ ص 98.

الفاكهة جوهراً» «أو وجوداً» والذي اللوز والتفاح والبرتقال مجرداً أنماط له[1] ولكنه استمرار في مواقفه المتناقضة نسي موقفه الأسمى وانحاز لموقف «الواقعية» في تصوراته للطبقة والمجتمع والدولة.. الخ، إذ بدلاً من اللوز والتفاح والبرتقال.. الخ، نضع س وص ع س الناس فيتكون منهم تصور مجتمع.. طبقة.. الخ، ثم نعتقد كما فعل ماركس أن المجتمع والطبقة جوهراً (أو وجوداً) مستقلاً عن أفراده والذي س وص ع.. الخ من الناس مجرد أنماط له. وهذا في الحقيقة ما انتهى إليه حين جعل الطبقة تحدِّد وعي وفكر الإنسان.

وإذا تساءلنا ـ بعد التسليم جدلاً بالمادة ـ عن ماهية هذه المادة والتي بالطبع ليست هذه المادة أو تلك من التي يقع عليها بصرنا أو تدركها حواسنا، فإنه وفقاً للموقف الأسمى السابق الإشارة إليه تكون المادة مجرد تصور أو تجريد من مواد لا حصر لها، وتكون المادية التاريخية مبنية على أساس مجرد كما يعترف بعد هذا العناء انجلز نفسه

(1) ماركس انجلز ـ العائلة المقدسة 151 ـ ص 140.

قائلاً: إن المادة باعتبارها كذلك هي خلق من الفكر وتجريد خالص، إننا نجرد الأشياء من الاختلافات الكيفية فيها بضمها باعتبارها موجودة جسمياً تحت مفهوم المادة[1] إذن كيف يمكن لنا بعد ذلك أن ندرس هذا المفهوم المجرد بالمنهج العلمي؟!.

إن العلوم لا تدرس المادة ولكنها تدرس مواد، واللاعلمية التي تحاول الماركسية سترها بادعاء العلمية هي في استخدام مناهج علوم تدرس مواد محددة لدراسة المادة كمفهوم يضم جميع المواد ولا ينطبق على مادة بالذات، لكن هذا ظل حبراً على ورق!.

أليس من حقنا أن نصنِّف هذه المادية ضمن شقيقاتها من الفلسفات المثالية؟ أليس من واجبنا ألا نعبأ باحتجاجات ماركس ودعواه المادية؟! إننا حين ندقق النظر سنرى أن صفة المثالية لا تقتصر ولا يجب أن تقتصر على الاتجاهات التي تجعل مبدأها العقل أو الذات أو الفكر فقط، بل إن الاتجاهات المادية أيضاً تغلَّف تحت ستار

(1) انجلز ـ انتي دهرنيق ـ ص 462.

المصطلحات المستعارة من العلوم الطبيعية ميلاً نحو المثالية، فمن ناحية، ليس هناك من هو أشد ادِّعاءً بالتعلق بالتفسير المادي من ماركس ومحاولته تنقيته من كل ا لرواسب المثالية، ورفضه لما أسماه مادية القرن الثامن عشر الساذجة، ومع ذلك يجب هذه الادعاءات، لا تغرُّنا، فحين نطرح على ماركس سؤالاً عن ماهية هذه المادة التي يجعل منها ماركس مبدأ كل شيء؟ تلك التي تحتوي على كل المواد المعروفة والتي ستعرف؟! الواقع لا مفر، مهما حاولنا التبرير والدوران من الاعتراف بأن هذه المادة تكون ما وراء المادة الحاضرة الآن أمامنا أي المادة المطلقة، وهنا تعريف للمادة بنفي المواد كما عرف هيجل الوجود بالنفي، فالمادة التي يعنيها ماركس ليست بالطبع الحجارة، وليست الخشب، وليست الحديد، وليست العظام، ولا اللحم.. الخ، وإنما تلك التي تكوِّن كل المواد ولا تكون واحدة منها بعينها، وهنا لا نصل في الواقع إلى المادة ولكن نصل إلى فكرة المادة والتي ليست إلا تجريد للمواد التي أمامنا، وبالتالي لا توجد إلا في عقولنا، وعلى أحسن الفروض تكون مادية ماركس مادية مثالية لا تقل تجريداً عن مطلق

هيجل أو ذاتية فختة أو موضوعية شيلنخ، إن المثالية تشمل كل مذهب ينطلق من مبدأ واحد يحاول أن يستنبط منه كل ما عداه، وفي هذا يتساوى إن كان هذا المبدأ مادياً أو مطلقاً[1].

* * *

بعد أن حيدا الإنسان، وافقداه ـ لحسن الحظ نظرياً فالتاريخ ليس خاضعاً لمشيئتهما ـ أي تأثير على مصيره حاول ماركس وانجلز البحث عن مصدر الحركة في تاريخ المجتمع، ولماذا كان ثمة تاريخ، ولما كان تصورهما للإنسان يمنعهما من الرجوع إليه في تفسير إنساني لحركة التاريخ فإنهما لجآ، كما أشرنا سابقاً، إلى اعتماد الحركة الذاتية فيما أسمياه «المادة» متغافلين التميز الذي أكداه بين التاريخ الطبيعي والتاريخ الاجتماعي، جاعلين من أدوات الإنتاج، أو من اختراع الإنسان لأول أداة إنتاج بداية للتاريخ باعتبار أن هذه الأداة أحدثت علاقات في المجتمع لم تكن موجودة فيه، فاختراع الفأس الحجري خلق علاقات جديدة أبسطها

(1) راجع د. رجب بودبوس ـ ثلاثي المثالية ـ المقدمة.

إمكانية استخدام كما في الصيد، في إخضاع الآخرين أيضاً أو اذائهم.

فإذا تطورت هذه الأداة، فإن تطورها يتعارض مع العلاقات التي سبق وأن أوجدتها في المجتمع، وهنا يحدث التناقض بين أدوات الإنتاج وعلاقات الإنتاج، التي تنتمي لمرحلة ولّت من تطور أدوات الإنتاج وبالتالي لم تعد تتناسب مع التطورِ الحاصل في أدوات الإنتاج، وهذا يستدعي ضرورة تغيٌر علاقات الإنتاج لكي تتناسب مع درجة التطور التي عليها أدوات الإنتاج.

وهذا بالضبط مصدر فكرة الهوة الاجتماعية في علم الاجتماع وهذا التحليل يعني أن تطور أدوات الإنتاج علة التغيير في علاقات الإنتاج، ويصبح منطقياً أن علاقات الإنتاج متخلفة أبداً عن تطور أدوات الإنتاج، كما أن تطور أدوات الإنتاج ليس مسؤولاً فقط عن أي تغيير في علاقات الإنتاج بل أيضاً عن انقسام المجتمع إلى طبقات[7] وهكذا يبدو واضحاً أن ماركس قد تخلى عن فكرة صراع الطبقات

(1) ج. بليخانوف ـ حول نظرية صراع الطبقات ـ ص 67.

كمحرك للتاريخ هذه الفكرة التي تحمل إشارات إلى العامل الاجتماعي وبالتالي الإنسان، واستبدل بها في «الرأسمال» تناقض قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج[1] وبهذا يتم الاستغناء نهائياً عن الإنسان في الماركسية لصالح قوى لاإنسانية «قوى إنتاج وعلاقات إنتاج» إن تقدم القوى الإنتاجية ليس من صنع طبقة اجتماعية، بل هو عند ماركس قانون عام يتم مستقلاً عن كل إرادة في الطبقة[2] وتكون بالتالي الحركة التاريخية ليس في العلاقات الاجتماعية وإنما في قوى الإنتاج[3] والمجتمع غير واع بما يقيمه من علاقات تتطلبها درجة تطور أدوات الإنتاج لأنه من وجهة نظر الماركسية «تسلسل الأشياء في الوجود يسبق تسلسل الأفكار، ولهذا يتأخر وعي البشر بالعلاقات التي يقيمونها فيما بينهم أثناء سيرورة الإنتاج عن تطور علاقات الإنتاج[4] ، ومعنى هذا أن التاريخ يحركه صراع طبقات

---

(1) بيير انساد ـ ماركس والفوضوية ج 3 ص 91.
(2) نفس المرجع ص 91.
(3) نفس المرجع ص 93.
(4) ج. بليخانون ـ حول نظرية صراع الطبقات ـ ص 67.

غير واعية بهذا الصراع، كمن يدخل معركة لا يعرف لماذا دخلها!.

وفحوى هذا الصراع غير الواعي الذي تدخله الطبقات بل والذي يحدِّد الطبقات ـ كما سنرى ـ يكون الاستحواذ على أدوات الإنتاج، وأي تغيير في علاقات الملكية كما أن أي تحوُّل في النظام الاجتماعي «إنما هو نتيجة ضرورية لظهور قوى إنتاجية جديدة باتت متعارضة مع علاقات الملكية القديمة»[1] أو بالأحرى تلك التي قامت على قوى إنتاجية صارت قديمة، والتأكيد على العامل الاقتصادي يزداد وضوحاً حين يورد انجلز أيضاً «أن أفكارنا ذاتها في التنظيم الاجتماعي، كما في الدين والفلسفة ليست إلا نتيجة للحالة الاقتصادية في البيئة التي نعيش فيها، وهذه الأفكار لا يمكنها أن تثبت كما هي إلى الأبد، بل سيطرأ عليها تحول كلما طرأ على الحالة الاقتصادية في البيئة»[2] ومعنى هذا واضح كل الوضوح: كل صراع، كل تغيير،

(1) انجلز ـ تعاليم الماركسية ـ ص 27.

(2) نفس المرجع ـ ص 16.

جميع الأفكار والنظم، تخضع للعامل الاقتصادي، إلا أن ماركس نفسه أول من يخرق هذه القاعدة للماركسية ويكفي هنا أن نورد ثلاثة شواهد، ففي رسالة منه إلى كوجيلمان يذكر ماركس «أن كومونة باريس أول ثورة بروليتارية حقيقية لم يستثرها تفاقم التوتر الاقتصادي بل نزاع عسكري وتهديد من الجيوش البروسية»[1] وهذا يعني أن الذي أثار ثورة الكومون هو شعور وطني للدفاع عن الوطن ضد الغزو الأجنبي «الحركات الجماعية هي دائماً حركات استقلالية، حركات لتحقيق الذات للجماعة المغلوبة أو المظلومة»[2] وليس صراعاً ذا طابع اقتصادي، كما أن ماركس لم يذكر مطلقاً، وهو يتصدى لعرض وتحليل ثورة 1848 في باريس، ولو بالإشارة التحددات الاقتصادية للظرف الذي أدى إلى الثورة[3] مما يؤكد أن الجماهير في ثورتها وفي حركتها لا يدفعها العامل الاقتصادي بقدر ما يدفعها العامل القومي «إن المحرك للتاريخ الإنساني هو

---

(1) عن كارل كاوتسكي ـ طريق السلطة ـ ص 228.
(2) معمر القذافي ـ الركن الاجتماعي ـ ص 7.
(3) بيرانسار ـ ماركس والفوضوية ـ ج 3 ص 224.

العامل الاجتماعي أي القومي . .»[1] ، ويعترف ماركس بذلك دون أن يستخلص من اعترافه النتائج اللازمة، ففي كتابة الثامن عشر من برومير لتحقيق من «أن الفلاحين الذين جاءوا إلى الحكم بلويس بونابرت لم يكونوا يدافعون مطلقاً عن مصالحهم الاقتصادية بل كانوا يعملون بدلالة ميثولوجيا وفرائس أوهامهم الخاصة»[2] ، والميثولوجيا والأوهام الخاصة التي دفعت الفلاحين إلى مساندة لويس بونابرت ليست في حقيقتها التاريخية إلا حب الوطن وانتصاراً لكرامة الوطن ودرءاً للأخطار الأجنبية التي كانت فرنسا عرضة لها. لكن هذه الأمور لم تكن لترضي ماركس، فهي تناقض تفسيره للتاريخ، وإن اضطر إلى الاعتراف بها فإنه فعل وكأنه يتمنى لو أنها لم تحدث على هذا النحو، وهذا يظهر في استخدام كلمات تحمل حكماً قيمياً «ميثولوجيا، أوهام» وكأن به يعترف بها في الوقت الذي يريد أن يقلّل من شأنها! .

وماركس من جهة أخرى نجده يلجأ إلى إدخال عامل

(1) معمر القذافي ـ الركن الاجتماعي ـ ص 5.

(2) ماركس ـ الثامن عشر من برومير ـ ص 214.

في الصراع لا يمكن التسليم بماديته، إنه عامل الندرة فهو يذهب في البيان الشيوعي إلى أن الصراع الطبقي يقوم «في قوى إنتاج محدودة والتي إنتاجها لا يكفي المجتمع» فإذا سلمنا بالندرة وبأنه لا يوجد من الإنتاج ما يكفي المجتمع فإن استحواذ البعض على الإنتاج يصبح مبرراً ولن يغير من طبيعة هذا الاستحواذ أن نسمي المستحوذ برجوازياً أو بروليتارياً «فالطبقة التي ترث المجتمع ترث أيضاً صفاته»[1] ومن صفاته الانقسام حول الندرة، وهذا في الواقع ما يقره ماركس، بحيث إن فلسفته تكون أقرب إلى تبرير الواقع منها إلى الثورة عليه، ففي البيان الشيوعي أيضاً يؤكد «أن التطور لا يكون ممكناً إلا إذا أشبع البعض حاجته على حساب الآخرين، وهكذا ـ يواصل ـ فإن المجتمع قد تطور حتى الآن في إطار تعارضي، عند القدماء التعارض بين الأمراء والرقيق، وفي العصر الوسيط بين النبلاء والأقنان، وفي الأزمنة الحديثة بين البرجوازية والبروليتاريا» فكيف إذن نلوم البعض الذي استحوذ على الإنتاج؟ بل إن

---

(1) معمر القذافي، الفصل الأول ص 30-31.

ماركس صريح في إبراز هذا التبرير للواقع «طالما أن المجتمع لم يصل بعد إلى مرحلة ينتج فيها سلعاً لا تسد حاجات الجميع فقط وإنما يفيض فائضاً معيناً يسمح بتراكم رأسمال اجتماعي وبتنمية القوى الإنتاجية فمن الضروري أن تكون ثمة طبقة مسيطرة تتصرف بالقوى الإنتاجية في المجتمع، وطبقة فقيرة مضطهدة، إن تركيب هاتين الطبقتين وطابعهما يتوقف على مرحلة تطور الإنتاج[1].

وبغض النظر عن الطابع التبريري في النص الذي أوردناه، فإن التأكيد الجازم الذي يحتويه يجعلنا نقع في حلقة مفرغة.

1 ـ إن إلغاء استحواذ البعض على الإنتاج يقتضي أولاً وفرة الإنتاج، ولكن الاستحواذ يمنع وفرة الإنتاج.

2 ـ إن اشتراط إلغاء الاستحواذ من قبل البعض بوفرة الإنتاج مع وجود الاستحواذ يجعل تحققه أمراً غير ممكن، وبالتالي منطقياً نصل إلى الجزم بأن الانقسام إلى

(1) من بليخانوف حول نظرية صراع الطبقات ص 28.

طبقة مسيطرة غنية وطبقة فقيرة ومضطهدة سيستمر إلى الأبد، وهذا يتناقض مع ما حدده ماركس نفسه للتاريخ بأنه قيام مجتمع لا طبقي.

3 ـ ثم ماذا نقول حين نعرف أن الدولة الحديثة وبرامجها تمنع أي تكدس في الإنتاج[1] ولهذا لم تتمكن الدولة التي أخذت على عاتقها العبور بالمجتمع إلى مرحلة الشيوعية من تحقيق أي تكدس في الإنتاج وهو اللازم كما يشترط ماركس لإلغاء الاستحواذ! وبالتالي ظلت محافظة على نفس الانقسام الطبقي ولو تحت أنماط ظاهرياً مختلفة.

4 ـ معنى ذلك كله أن حركات التحرر الاجتماعي تتلخص في الاستيلاء على أدوات إنتاج محدودة تتبادلها الأيدي، وبدلاً من التوجه نحو زيادة وتطوير قوى الإنتاج هذه تتوجه فئات المجتمع إلى تبادل السيطرة عليها، إن هذا يشبه حال قبيلتين تتصارعان حول بئر ماء، فلا هما حفرتابئراً ثانية ولا هما تقاسمتا ماء البئر، بل تتبادلان السيطرة عليه وتتبادلان دور المحروم والمشبع حاجته!.

---

(1) سلسلة الشروح العالم يتقلب ولم يتغير ص 25-26.

وهذا يتضمن تبرير الاستغلال، فإذا كان لا يمكن التطور إلا إذا أشبع البعض حاجته على حساب الآخرين صارت سيطرته مبررة، وماذا أفعل إن لم أحرم غيري حرمني الغير!» وهذه الحجة بعينها مستخدمة بتوسع في الفكر الرأسمالي المعتمد على الداروينية الاجتماعية التي لا يخفي ماركس إعجابه بها.

5 ـ ثم ماذا نقول حين نجد مجتمعات قد تحققت فيها وفرة الإنتاج إلى درجة الاضطرار إلى إعدامه مع وجود محتاجين إليه في نفس المجتمع دون أن تؤدي وفرة الإنتاج هذه إلى إلغاء الاستحواذ؟!.

6 ـ ليست الندرة في حد ذاتها مصدر النزاع، فالندرة مسألة بسيكلوجية أكثر منها مادية، ونسبية يصعب الاعتماد عليها في تفسير أي مشكل، لكن اتجاه بعض الناس إلى الاستيلاء على أكثر من حاجتهم إما لاستغلال حاجة الآخرين غير المشبعة، أو نتيجة خوف حرمانهم منها ـ انعدام الأمن الاجتماعي ـ مما أدى في الحالتين

إلى حرمان آخرين منها وولّد فكرة الندرة عند هؤلاء وهذا زاد الرغبة عند الأولين حدة في الاستحواذ أكثر.

إن القضية الأساسية ليست الانطلاق من الحيازة الاقتصادية لتفسير حركة المجتمع، فهذه أي الحيازة لا تفسر شيئاً، ولكن المهم معرفة لماذا حدثت الحيازة؟ لماذا تمكن البعض من الاستحواذ على الإنتاج وعلى أداة الإنتاج بينما حرم منها آخرون؟.

إن تفسير الاستحواذ على العامل الاقتصادي بالعامل الاقتصادي دور منطقي واضح لا يخفى عن أي طالب مبتدىء في المنطق، إن التحول من الإنتاج الجماعي إلى نشوء الفائض المحتكر لا يمكن تفسيره بأسباب اقتصادية، بل بتدخل عامل خارج الاقتصاد، إذن يجب البحث عن سبب هذا الاستحواذ في العلاقات الاجتماعية وقوتها أو ما يرتبط بها من قوة والتي أدت إلى تمكن البعض من الاستحواذ ضد الآخرين.

إذن العلاقات الاجتماعية، وامتلاك السلطة والسلاح أو القوة بمعنى عام هو الذي مكّن البعض من إشباع

حاجته، ويزيد لديه فائض قد يبدِّده دون أدنى اهتمام، بينما البعض الآخر لا يجد ما يقتات به، فهل نبرِّر ذلك كما فعل ماركس «ليس له إلا أن يفعل هذا ما دام الإنتاج لا يكفي الجميع»، إن التاريخ مليء بالشواهد فكم من قبيلة محاربة حوَّلت آلاف المزارعين المتقدمين تقنياً إلى عبيد في مزارعهم ينتجون رفاهية القبيلة المحاربة!.

إن الندرة مسألة نسبية، وقد اتخذت مبرراً للاحتكار: إن الخبز نادر في السوق لذلك أخزن بعضاً منه، ولكن هذا التخزين هو الذي يؤدي واقعياً إلى الندرة إذ لو تقاسم الجميع ما يوجد في السوق من خبز لما كان الخبز نادراً لنفرض أن هناك خمسة أرغفة، وأننا عشرة أشخاص هل الخبز هنا نادر أم غير نادر؟ إن المسألة تتعلق إذن بناحيتين، فمن ناحية إمكانية تحديد الحاجة أو حصرها، فإذا استحوذ كل فرد على رغيف حصل خمسة منا على خبز وحرم خمسة آخرون منه. أما إذا تقاسمنا الموجود فسيحصل كل منا على قدر من الخبز، وهنا نتطرق إلى مشكلة معقدة تتعلق كما ذكرنا بالحاجة والتي على ضوئها تتحدد الندرة وما هي

حاجتنا في هذا المثال الذي أوردناه: هل رغيف أم رغيفان؟.

بالطبع لو أخذنا المسألة على هذا النحو لوجدنا من يؤكد أن حاجته خمسة أرغفة، وأنه باستيلائه عليها وحرمانه الآخرين إنما يشبع حاجته فقط، ونستطيع أن نطبِّق هذا المثال على كل شيء، لكن الحاجة لا تتحدد هكذا في فراغ وبشكل مطلق وإنما تتحدد بالتناسب مع ثروة المجتمع، أعني في هذا المثال مع ما يتوفر من الخبز[1] إن الحاجة تحدد المتوفر والمتوفر يحدد الحاجة.

ومن الناحية الثانية تتعلق الندرة بمسألة إمكانية حصر مصادر الثروة، إننا في المثال الذي أوردناه نستطيع بكل بساطة أن نحصي أرغفة الخبز وأن نعرف المتوفر منه، ولكن لا نستطيع بكل الطرق حصر مصادر الثروة لمقارنتها بحاجة الإنسان بل بالعكس لو أخذنا التطور الهائل في التقنية وفي العلم لأصبح التأكيد بندرة مصادر الثروة بالنسبة لحاجات الإنسان أمراً مضحكاً كما أنه في كل

---

(1) راجع د. بودبوس الحل الاشتراكي ص 281.

الأحوال ليس عملياً، لأن حصر مصادر الثروة مستحيل كما أن تحديد حاجات الإنسان مستحيل علمياً، ولا يبقى من هذا التأكيد إلا نبوءة متشائم! يتعامى عن رؤية السبب الحقيقي في حرمان البعض وإشباع حاجات البعض الآخر: الاحتكار[1] الذي يطوع النظام الاجتماعي لتكريسه، والفكر لقبوله.

وماركس حين يرى أن المجتمع قد تطور حتى الآن في إطار تعارض الأحرار والعبيد السادة والأقنان البورجوازية والبروليتاريا، أليس من الصائب أن نضيف الدولة في النظام الماركسي والبروليتاريا، فقلد ثبت تاريخياً أن انتقال السلطة إلى الطبقة العاملة ـ فرضاً لا يعني الانتقال إلى الاشتراكية بصفتها مجتمعاً مختلفاً من وجهة النظر الكيفية[2] خاصة في نظام يعتمد «دكتاتورية البروليتاريا بدون بروليتاريا»[3] يحل فيه تنظيم الحزب محل الحزب ككل وتحل

(1) سلسلة الشروح المراحل ص 11-18.
(2) ماركوز الثورة وضد الثورة ص 48.
(3) قارودي البديل ص 214.

اللجنة المركزية محل التنظيم، وأخيراً يحل الدكتاتور نفسه محل اللجنة المركزية[1].

والواقع أن ماركس وانجلز وبعدهما لينين لم يكونوا يطمحون في أكثر من حلول الدولة محل الأفراد، بل إن هذا هو النتيجة المنطقية لسحبهم فعالية الإنسان ووضعها في تطور أدوات الإنتاج. فإلى أين يقود تطور أدوات الإنتاج وقد تحرر من أي رقابة إنسانية؟ إن انجلز يجيب بدون تردد في الصفحات 25-26-27 يذهب إلى أن الصناعة الكبيرة تلتهم الصغيرة حتى تصل إلى مرحلة تلتهم فيها المالكين أنفسهم، وتتحول بالتالي إلى ملكية للدولة لأن الدولة هي التنظيم المناسب لهذا النمو المركَّز للملكية[2] حيث إن الفصل الأول الذي تبتدىء فيه الدولة فعلاً كممثلة للمجتمع بأكمله هو استملاك وسائل الإنتاج باسم المجتمع[3]. ورغم أن انجلز يهاجم امتلاك الدولة لوسائل

(1) لبون تروتسكي مهامنا السياسية ص 54.

(2) انجلز تعاليم الماركسية ص 16.

(3) انجلز انتي وهرنيق عن ستالين اشتراكية أم فوضوية ص 96.

الإنتاج ـ ص 78 ـ ولكنه في صفحات تالية من نفس المؤلف يمتدح ذلك، والفارق بين الدولة المالكة لأدوات الإنتاج المرفوضة من قبل انجلز وتلك التي يمتدحها هو أن تنشئها البروليتاريا[1] ولكن تظل المسألة معرفة هل يتغير جوهر الدولة حين تقوم على أكتاف البروليتاريا عما كانت عليه، ألا يتقاضى العاملون أجرة في الحالتين؟ ألا يحكم ممثلون عنه أو أوصياء عليه، أليست الدولة هذه مجرد قلب لعملة واحدة؟ الوجه الثاني لنفس العملة؟![2] . وهذا ما يعتبره كروبتكين خطأ مزدوجاً «يقترف الشيوعيون خطأً مزدوجاً، فهم يريدون إلغاء النظام الرأسمالي ويحافظون في الوقت نفسه على مؤسستين هما للنظام المذكور بمثابة أساسه: الحكومة التمثيلية والعمل المأجور»[3] .

إلا أنه ليس مجرد خطأ كما سبق وأن أشرنا، إنه في صميم المذهب الماركسي، إنه المرض الذي ولد المذهب

---

(1) انجلز الاشتراكية الخيالية والاشتراكية العلمية ص 79-81.
(2) راجع سلسلة الشروح العالم ينقلب ولم يتغير.
(3) كروبتكين الوصول إلى الخبز ص 148.

به، فمنذ اللحظة التي تخضع فيها حركة المجتمع لحركة تطور أدوات الإنتاج فإن رأسمالية الدولة هي النتيجة الضرورية! وهذه النتيجة نجدها معلنة في صفحات الرأسمال، حيث يأخذ ماركس احتمالاً أقصى للنمو لا يشكل فيه الرأسمال القومي بأكمله إلى رأسمال أوحد بين يدي رأسمالي وحيد[1]، ويستخلص لينين منظر روسيا السوفيتية أن «رأسمالية الدولة الاحتكارية هي التهيئة العادية الأكثر كمالاً من أجل «الاشتراكية»... فليست الاشتراكية سوى احتكار الدولة الرأسمالي وقد وضع في خدمة الشعب بأسره»[2] إلا أنه بين احتكار الدولة للرأسمال وبين وضعه في خدمة الشعب بأسره فإن البون شاسع والطريق طويل وغير مضمون، خاصة إذا سحب القرار من أيدي الشعب ووضع في أيدي وصية عليه تتميز «بالمركزية المطلقة والانضباط الحازم»[3]، فالمجالس السوفيتية والتي وفقاً لبرنامجها هيئت للحكم بواسطة

(1) ماركس رأس المال الكتاب الأول ج 3 ص 68.
(2) لينين، المجلد الخامس والعشرون ص 389-390.
(3) لينين مرض الشيوعية الطفولي ص 8.

الشغيلة هي في حقيقة الأمر وباعتراف لينين هيئات للحكم من أجل الشغيلة، أو في غياب الشغيلة، وهو الحكم الذي تمارسه الفئة الأكثر تقدماً من البروليتاريا وليس الجماهير الكادحة[1] ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل إنه منذ اللحظة التي نلجأ فيها إلى معيار «الطليعة» فإننا نضطر إلى إقرار أن البعض في داخل الطليعة أكثر طليعة وهكذا وهذا ما يؤكده لينين «ليس ثمة مسألة هامة واحدة سياسية أو تنظيمية تقررها أية مؤسسة من مؤسسات الدولة في جمهوريتنا بدون إرشادات وتوجيهات من لجنة الحزب المركزية[2] . وليس هذا بدعة أو انحرافاً من لينين عن خط ماركس بل تطبيقاً أمنياً لتعريفه الحزب ومهامه «إنه الرائد، الطليعة الثورية، وكذلك له وظائف السلطة والإدارة»[3] .

والحقيقة مهما حاولنا فلن نحسن التعبير أكثر من لينين نفسه عن حقيقة الانقلاب البلشفي وظهور الدولة تبين «أن

(1) لينين المجلد التاسع والعشرون ص 182 .

(2) لينين مرض الشيوعية الطفولي ص 44.

(3) رسالة من ماركس إلى كوجيلمان 13 اكتوبر 1866 .

250 ألف بلشفي أقدر من 120 ألف مالك عقاري على حكم روسيا» وهذا يعني استبدال الملاك العقاريين بالبلاشفة في إدارة رأسمال الدولة[1].

ما أعظم التضحيات وما أتفه النتائج!!.

إن إخضاع حركة المجتمع لحركة تطور أدوات الإنتاج لم يتوقف تأثيره عند نشوء دولة ضج منها كروبتكين متألماً من «المهد إلى اللحد تضيق علينا الدولة بأيديها الخناق»[2] وراح ضحيتها أكثر من عشرة مليون إنسان في معسكرات العمل الإجباري[3] بل تعداه إلى تفجير صراع دام بين الكادحين أنفسهم فانقسموا إلى عمال ـ عبيد أدوات الإنتاج ـ وفلاحين عبيد الأرض، ووفقاً لمنطق تطور أدوات الإنتاج اصطفت الدولة عبيد أدوات الإنتاج وأهملت عبيد الأرض، وأصبح على الريف أن يغذي المدن دون انتظار مقابل عادل، ولهذا اضطر لينين مبكراً منذ 1918 إلى

(1) عن العفيف الأخضر التنظيم الثوري الحديث ص 62-63.
(2) كارل بوبر عقم المذهب التاريخي 45.
(3) انظر تقرير خروتشيف السري.

اللجوء إلى إجراء لا ديمقراطي في اعتبار صوت العامل الواحد مساوياً لأصوات خمسة فلاحين في انتخابات السوفييت[1] إلا أن الواقع يظل مرّاً فالعمال لم يتحرروا رغم نداء ماركس «يا عمال، العالم اتحدوا» لأن العمال لم يكونوا إلا الجسر الذي قفز عن طريقه الحزب إلى الحكم مدَّعياً الوصاية على الطبقة العاملة. أليس من حقنا إذن أن نعلن مع برودون أننا «بعد أن استنكرنا استغلال الإنسان من قبل الإنسان ننكر أيضاً وبنفس الطريقة حكم الإنسان من قبل إنسان»[2]، وإذا كنا ننكر الحكومة ـ حكم إنسان لإنسان ـ فلأننا نؤكد ـ وهو ما لم يعتقد فيه مؤسسو الحكومة أبداً ـ شخصية الجماهير واستقلالها»[3]، «أن لا نيابة عن الشعب والتمثيل تدجيل»[4].

إن التفسير الآلي في المنهج الماركسي، والذي يجعل العلاقة بين البيئة والإنسان دائماً علاقة سبب ونتيجة هو

---

(1) طوني كليف صحيفة الاشتراكية الأممية خريف 1960.

(2) برودون صوت الشعب و36.

(3) برودون فكرة عامة عن الثورة و36.

(4) معمر القذافي الكتاب الأخضر الفصل الأول ص 9.

تفسير ساذج وحيد النظرة لا جدلي، رغم ادعاء الجدلية، بل ويبتر البحث في النقطة التي يجب أن يتعمق بعدها البحث، فالقول بأن أدوات الإنتاج وعلاقات الإنتاج المترتبة عليها يحددان شكل المجتمع وانقسامه إلى طبقات متصارعة والتأكيد على أن كل التاريخ كان تاريخ صراع طبقات، وأن هذه الطبقات المتصارعة هي دائماً نتاج ظروف الإنتاج والتبادل، وباختصار الظروف الاقتصادية لعصرها، وبالتالي فإن التركيب الاقتصادي للمجتمع يشكِّل دائماً الأساس الحقيقي الذي يفسِّر دائماً التركيب العلوي والمؤسسات القانونية والسياسية وغيرها[1] وهذا قد يكون ظاهرياً صحيحاً، ولكنه جوهرياً ليس كذلك، إن جعل العلة في تحديد شكل المجتمع هو نمط الملكية السائدة قد يكون صحيحاً إذا اقتصرنا على الظاهر، ولكن لماذا نتوقف عند الظاهر فقط؟ لماذا لا نتعمق الملكية نفسها ـ كما نتعمق أدوات الإنتاج نفسها ـ؟ إن الملكية ليست إلا فعلاً إنسانياً، ناتجاً عن إرادة إنسانية من جملة

(1) انجلز الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية ص 24.

أفعال إنسانية أخرى[1] إذن فالذي يحدد حقيقة شكل المجتمع، ليس نمط الملكية فهـذه ليست إلا العلة الظاهرية، وإنما أفعال الإنسان وإرادته. . .

إن السبب الذي توقفت عنده الماركسية في تحليلها وتشبثت به ليس في الحقيقة سبباً وإنما نتيجة، إن نمط الملكية، مثله مثل أشكال العلاقات الاجتماعية الأخرى ليس إلا معلولاً على نفس المستوى للفعل الإنساني، حتى وإن تحولت بعد ذلك إلى علة صراع لقد جعلت الماركسية العلة الثانوية في الصراع علة أولية. فوقفت عند الظاهر.

إن سبب خطأ ماركس الفاضح في التحليل هو ما يفاخر به انجلز حين يعلن على قبر الأول أنه مثلما اكتشف دارون قانون التطور البيولوجي، اكتشف ماركس قانون التطور التاريخي، وبالتحديد فإن ماركس انطلق في دراسته من الإنسان كواقعة «معطاة» وبالتالي طبّق عليه ما يطبق على جميع الوقائع المعطاة، ألم يعتبر الإنسان، كما أشرنا وتاريخه جزءاً من التاريخ الطبيعي.

(1) د. رجب أبودبوس في الحل الاشتراكي ص 183.

غير أن الواقعة الإنسانية ليست معطاة، وإنما حصيلة ما فعله الإنسان كفرد أو كجماعة، كما لا يمكن أن تكون موضوعاً ناجزاً. بل مشروعاً يتحقق باستمرار وهذا يعني أن ثمة مشاريع أخرى كانت محتملة أو ممكنة وإن تحقق هذا المشروع أو ذاك لم يكن حتمياً حتمية سقوط الحجر أو حدوث التفاعل الكيميائي [1]. إن الانقسام الطبقي مثلاً لم يكن حتمي الحدوث، فإن كانت الطبقية قد وجدت أنه كان من الممكن ألا توجد، إنها ليست الشكل الوحيد الحتمي للتنظيم الاجتماعي وإن كانت الشكل الذي أوجده إنسان ما في فترة ما من تاريخه. إن أمامنا طريقين: إما أن ندرس الإنسان كموضوع للعلم. كواقعة معطاة. ليس لها إلا أن تتكرر وفي هذه الحالة فلا يجب أن نطمح من هذه الدراسة بأكثر مما نستطيع أن تمدنا به. أو نحاول اكتشافه كحرية وبالتالي ليس بعداً معطياً(..) [2] وهذا ما لم تفعله الماركسية، وما كان لماركس أن يفعله وهو المبهور بنظرية دارون عن الصراع من أجل البقاء، حتى أننا يمكن أن

(1) قارودي البديل ص 122.

(2) ياسبرز العقيدة الألمانية ص 75.

نقول بدون مبالغة، إن الماركسية لا تختلف كثيراً عن الداروينية إلا في كونها مطبقة على الحياة الاجتماعية وليس البيولوجية، إن الماركسية هي الداروينية الاجتماعية.

إلا أن عالم الإنسان هو عالم الممكن، أعني عالم الحرية.

وليس عالم الجبر، ولا يمكن أن نتوقع من مذهب يقوم على الجبرية أو الحتمية أن يقود إلى «تحرير الإنسان» إن اللحظة التي نفرط فيها في حريتنا هي اللحظة التي نفرط فيها في كل شيء.. ولكن من حسن الحظ وحكمة الله أن الحرية لا تمنح أو تسحب بمرسوم أو وفق تفسيرات مذهبية، الإنسان سيظل حراً رغم أي حتمية كانت.

البناء التحتي يحدِّد البناء الفوق، نمط الإنتاج يحدد شكل العلاقات الاجتماعية، صراع الطبقات يحدد مسيرة التاريخ، وهكذا بكل بساطة يتبع المعلول العلة حتى نصل إلى ميتافيزيقا لا تقل غيبية ولا تجريداً عن ميتافيزيقا أفلاطون أو المحرِّك الأول عند أرسطو. ولكن هل ثمة صراع طبقات؟ ولماذا الصراع؟ وبالأولى ما هي.. الطبقة؟.

في البيان الشيوعي، يعلن ماركس وانجلز بشكل قاطع: «إن تاريخ جميع المجتمعات حتى يومنا هذا كان تاريخ صراع الطبقات»[1]، ومحور الصراع بين الطبقات هو العمل الاقتصادي الذي يتصف بالندرة وبالتالي.. طالما أن المجتمع لم يصل إلى مرحلة ينتج فيها سلعاً لا تسد حاجات الجميع فقط وإنما يفيض عنها أيضاً فائض معين يسمح بتراكم الثورة وبتنمية القوى الإنتاجية، فمن الضروري أن تكون ثمة طبقة مسيطرة تتصرف بالقوى الإنتاجية في المجتمع وطبقة فقيرة ومضطهدة[2] ولن نضيف إلى ما سبق أن علقنا به على هذا النص إلا قولنا بأنه يدفع لا إلى الثورة وإنما إلى اليأس.

إلا أن ماركس، رغم تعريفه الطبقات «بحقيقتها» الاقتصادية الواقعة، أشار إلى أنها تستطيع التصرف خلافاً لمصالحها الاقتصادية[3] وهذا يعني أن المصالح الاقتصادية

(1) انجلز ماركس بيان الحزب الشيوعي ص 28.

(2) عن بيرانسار ماركس والفوضوية ج 3 ص 248.

(3) د. رجب أبودبوس أخلاق الاجتماع الزحف الأخضر 28 يونية إلى 2 اغسطس 1982 م.

ليست الدافع الوحيد وراء الصراع، وقد أشرنا إلى هذا في مواضع سابقة.

إن الطبقات لا تقوم بالضرورة على أساس اقتصادي فهناك طبقات لا يلعب فيها العامل الاقتصادي إلا دوراً ثانوياً تابعاً، وليس الصراع في المجتمع صراعاً اقتصادياً دائماً وفي كل الأحوال. إن الحكم بأن الصراع دائماً ذو محتوى اقتصادي، وفي كل المجتمعات هو حكم لا علمي، مبني على مسلّمة أن الإنسان في كل مكان هو صورة طبق الأصل، وهذا ما يرفضه الواقع. إن العامل الاقتصادي لم يلعب دوراً مهماً في العصور القديمة فالسيادة لم تكن بسبب الثروة، بل الثروة بسبب السيادة والتي كانت تقوم على أساس عسكري «القوة» وكذلك الحال في العصور الوسطى الأوربية التي دخل فيها العامل الديني إلى جانب القوة، ولم يبرز العامل الاقتصادي كعامل فعال إلا خلال ثورة البرجوازية ونشوء الدول الوطنية حين التقت مطامع الملوك السياسية مع مطامع التجار الاقتصادية، والسبب في هذا التحول نفسه يرجع إلى أساس اجتماعي: إن التدرج

الاجتماعي أو المكانة الاجتماعية في العصور الوسطى وحتى قبيل الثورة البرجوازية كانت مبنية على أساس «نبالة الأصل» أعني وراثية، والثروة من حق هؤلاء النبلاء لأنهم نبلاء والسيادة أيضاً لهم. وإن كانت نبالة الأصل تخفي السبب الحقيقي في وجود هذه النبالة نفسها وحقها في الثروة والسيادة وهو الاستحواذ بالقوة. ولكن لكي ينتقل ما استحوذ عليه بالقوة ولإيجاد شرعية وراثية ظهرت فكرة نبالة الأصل، ولما ظهر التجار كانوا عادة أتباعاً للنبلاء، وعلى كل حال من فئات اجتماعية متواضعة إن لم تكن دنيا، فلم يجد هؤلاء لأنفسهم مكاناً بين النبلاء، ولم تشفع لهم الثروة التي جمعوها بالمضارابات والتجارة، ولم تمنع من احتقارهم وحتى رفض مصاهرتهم أو الاختلاط بهم بصفتهم «لا أصل لهم»، وإن قيمتهم الوحيدة هي في الثروة التي يملكونها. والنبلاء، وإن كانوا لا يترددون في التمتع بالثروة إلا أنهم يحتقرون الثروة. ولدفع هذا الاحتقار والازدراء من ناحية، ولضمان ثروتهم ضد تدخلات الملوك والنبلاء أخذ التجار يعملون على تغيير قيم المجتمع في الاتجاه الذي يناسبهم، وعندما نجحت ثورتهم أصبحت قيمة الإنسان

لا «بالأصل» الذي ينتسب إليه أو اسم العائلة الذي يحمله، أو بم قدم لمجتمعه.. الخ وإنما «بكم يملك» أصبحت الثروة مصدر القيمة الاجتماعية بدلاً من الأصل الاجتماعي[1].

فإذا برز بهذا العامل الاقتصادي على يد فئة لا تملك غيره لفرض نفسها على المجتمع فإنه لا يعني أنه دائماً أبداً يحرِّك الصراع بين الطبقات، فقد توجد طبقات وتتصارع دون أن يكون أساسها مادياً اقتصادياً، فهل نرفض الطبقات؟ أم صراع الطبقات؟ أم أساسه المادي؟.

إننا نرفض إطلاق هذاالتفسير،أي نرفض أن يكون هذا التفسير مطلقاً مجبراً كل مجتمع على الدخول في دائرته. إن التشابه في الظروف المعيشية، وفي الشروط المادية ووحدة المصالح لا تكفي لوجود «الطبقة» وإن كانت في غالب الأحيان لازمة لوجودها، إن الطبقة عبارة عن علاقات معينة تربط مجموعة من الناس في مواجهةآخرين،ولهذا فإن وجود الآخرين شرط أساسي لتكون الطبقة.. فالآخرون

(1) لوكاش، انظر: التاريخ والوعي الطبقي.

الفقراء والكادحون يحددون أولئك الذين يملكون ما يفتقدونه كوجود مختلف عنهم. وهؤلاء يحددون العمال والفقراء عموماً كوجود مختلف عنهم بواسطة الأحكام التي يصدرونها عليهم والاستغلال الذي يمارسونه تماماً كما حدد النبلاء البورجوازية كوجود مختلف بالاحتقار الذي كانت تواجه به.

ولكن رغم لزوم الشروط المادية إلا أنها ليست النهائية، إننا لا نستطيع أن نضع معياراً «كمّياً» للوجود الطبقي فهناك من يملك الملايين، لكنه ليس بعد عضواً في «الطبقة» وهناك من لا يملك عشاء يومه ويتصرف على أنه من «الطبقة»، ولا يكفي الاغتراب لتفسير هذا بل إن عدم الانتماء الطبقي هو الذي يجعل الاغتراب ممكناً. إن العبد الذي يدافع عن سادته أحياناً بقوة السلاح هو إنسان مغرَّب ليس في ذلك شك، ولكنه ليس كذلك إلا لأنه لا ينتمي إلى طبقة العبيد، فالشروط المادية لا تخلق وحدها الطبقة، ولا يمكن هنا اللجوء إلى الوعي الطبقي كما فعل ماركس ولوكاش فالشروط المادية لا تخلق الوعي

الطبقي، والدليل على ذلك أن ملايين العبيد عاشوا أو ماتوا عبيداً دون أدنى وعي بعبوديتهم. إذن لاكم الثروة أو الفقر بكاف للوجود الطبقي، ولا السلوك في الحياة بكاف، بل يتطلب الوجود الطبقي ما يلي:

1 ـ تحديد خارجي لمجموعة من الناس ذات الظروف الاجتماعية المتشابهة: أجراء مستأجرين، زبائن.. الخ من قبل مجموعة أخرى، فالثري صاحب المصنع أو صاحب العمارة أو الأرض حين يصدر حكماً على عماله أو الفلاحين في أرضه أو سكان عمارته «الأوغاد» السفلة «اللصوص» «الكسالى» فإنه في نفس الوقت يفصل نفسه عنهم. إنه ليس منهم، ويوحِّدهم من الخارج تحت هذه الأحكام: سفلة، لصوص، كسالى.. الخ.

والعمال أو الفلاحون أو المستأجرون حين يصدر كل منهم حكماً على رب العمل خلال الواقع المعاش بأنه «مستغل» «جشع» و«قذر» «ظالم» فإنهم يوحِّدون تحت هذا الحكم كل رب عمل، وكل مالك للأرض أو

للعقارات، بل إن كل رب عمل مثلاً إذا سمع ذلك شعر أنه معنيّ حتى وإن لم يكن كذلك مباشرة لأنها تصف ممارساته وسلوكه.

٢ ـ إذن الشرط الأول مع توفر الظروف الاجتماعية المتشابهة هو التحديد الخارجي للوجود الطبقي ـ وجود آخر ـ إن أرباب العمل يحدِّدون الوجود ـ آخر للعمال ـ وجود طبقي ـ والعمال يحددون الوجود ـ آخر لأرباب العمل. غير أن هذا ليس بكاف، فقد يشعر العامل أو المستأجر أو الفلاح بالحقد والكراهية نحو رب العمل أو نحو المالك، ويدرك أن أرباب العمل «طبقة» تختلف عنه، دون أن يشعر بأنه هو العامل ينتمي إلى «طبقة»، كذلك قد يشعر رب العمل بأن العمال يكونون طبقة تختلف عنه في الممارسة وأسلوب الحياة والذوق أي «الرعاع» كما قد يسميهم، لكنه لا يشعر بأنه هو أيضاً ينتمي إلى طبقة. وفي هاتين الحالتين نجد تحديداً فردياً للكل: إن رب العمل فرد يحدِّد العمال كطبقة، والعامل كفرد يحدِّد أرباب العمل كطبقة.

3 ـ أما المرحلة الأخيرة في تكوّن الطبقة فهي المرحلة التي يتم فيها استبطان نظرة الآخر، أو إدخال تحديدات الآخر أو تبنّي نظرة الآخر، ومع ذلك فهذا لا يقود آلياً إلى الطبقة، بل قد يدفع الإنسان إلى المروق إلى الوجود ـ آخر، أعني قد يتحول العامل إلى رب عمل، ولهذا لا بد من إرادة الوحدة وفي هذه المرحلة يتم وعي العامل مثلاً بأنه جزء من كل مضطهد ومستغل، وأنه لا خلاص فردي له إلا بخلاص طبقته في الوقت الذي كان فيه سابقاً يعتقد أنه بإمكانه الخلاص الفردي بالتحول إلى الآخر ـ رب العمل ـ كما يشعر رب العمل ـ الآخر أو الرأسمالي عموماً بأنه جزء من طبقته، وأنه لا بقاء له ضد الآخر، ولا بقاء لسيطرته الفردية إلا بالانطواء لسيطرة جميع المتماثلين معه في الظروف الاجتماعية، وقد يضحّي في سبيل هذا ببعض ما كان يجعله متناقضاً مع نظرائه.

وربما من حسن الحظ أن الثورة الاشتراكية في ليبيا قد تمت قبل حدوث الوعي الطبقي عند مجموعة الأثرياء، إذ لا زالت الروابط التي تجمعهم خارجية لم تتحول بعد إلى

وعي طبقي، وهذا ما يفسر سرعة انهيار الرأسماليين وتسليمهم أسلحتهم الاقتصادية دون مقاومة تذكر، أو أن الرأسمالية لا زالت آنذاك توجد على شكل فردي وليس طبقياً، ولا يعني هذا أن الرأسماليين قد تم استيعابهم، فلا شك أن هناك حرباً تشن على الاشتراكية، لكنها على شكل ممارسات فردية لا جماعية.

إن هذا التحديد للطبقة باعتبارها مجموعة من الناس تستبطن نظرة الآخرين إليها وموقفهم منها يجعل الطبقة لا تكون دائماً لأسباب اقتصادية، فالانقسام الطبقي في الهند مؤسس على موقف ديني من الآخرين والإسلام في أوله كوَّن «طبقة» يحددها حقد غير المسلمين واضطهادهم للمسلمين، وتحلل هذه الطبقة راجع إلى انتصارها على حدودها واحتوائها لها، ولا يمكن أن نعزو هذا التكون الطبقي لأسباب اقتصادية، فلم يكن يوجد بين التاجر الثري والرقيق وعامة الناس عامل اقتصادي، بل عامل عقائدي «الإسلام مثلاً» ضحت بالمصالح الاقتصادية في بعض الأحيان في سبيله، إضافة إلى محاربة الآخرين لهم لأسباب عقائدية.

إن الطبقة يمكن أن تكون لسببين فإذا كانت لإخضاع الغير واستغلاله فهي «عبارة عن احتكار»[1] سواء كان هذا احتكار الثروة أو الثقافة أو السياسة أو الدين أو حتى الرياضة، أو السلاح.. الخ، فإن هذا الاحتكار يقود إلى الصراع «إذا وجد احتكار وجد صراع طبقي»[2] لأن الاحتكار من جانب يعني حرمان جانب آخر، وهنا يقابلنا السبب الثاني: مواجهة الاحتكار ومصارعة المحتكرين وليس الاقتصاد فقط الذي يمكن أن يحتكر.

إذن الطبقة عبارة عن علاقات تربط مجموعة من الناس عن وعي بتميزهم إما بالاحتكار أو بالحرمان في مواجهة الآخرين، سواء كان هذا التميز عقائدياً ـ دينياً، أو عرقياً أو اقتصادياً، فالاقتصاد في أحيان كثيرة ليس له من دور إلا كوسيلة من وسائل هذا الصراع، وإذا كان ماركس قد نظر إلى الطبقة على أنها كيان مستقل عن مكوناتها، كما أن «صراع الطبقات من حيث هو ظاهرة اجتماعية هو..

---

(1) شروح رقم 2 المراحل ص 18.

(2) شروح رقم 2 المراحل ص 15.

ظاهرة لاشعورية ولا واعية»[1] فإنه قد اضطر إلى القول بالجبرية التاريخية كما اضطر إلى اللجوء إلى تفسير غائي للتاريخ، وهذا يعني نسبة وعي للتاريخ، إلا أنه هنا متذبذب الرأي، فتارةً ينسب للتاريخ وعياً، وطوراً يلجأ إلى التفسير التلقائي. فالذي يسعى نحو غاية، إما أنه واع بها أو أنه غير واع بها، فإذا كان التاريخ واعياً كان هذا تأليهاً للتاريخ، وإذا كان غير واع كانت التلقائية التي لا تفسر شيئاً غير التخلص من المشكلة. إن ماركس يرى أن غاية الصراع السيطرة على العامل الاقتصادي «أدوات الإنتاج» لكنه لم يسأل نفسه لماذا؟ وبعد؟.

التاريخ لديه كما قلنا يحرِّكه صراع الطبقات، هذه الطبقات غدت كياناً مستقلاً عن مكوناتها من الأفراد، تستخدم الأفراد المنضوين تحت لوائها كوقود لهذا الصراع، في الوقت الذي ـ كما أوضحت ـ ليست إلا نظاماً اجتماعياً من صنع الإنسان. إن الإنسان يصنع الطبقة وليس الطبقة تصنع الإنسان، فإذا حدث أن ارتدَّ على الإنسان ما

---

(1) كارل كادتسكي، طريق السلطة، ص 58.

صنعت يداه، فإن هذا كما أشرنا ضد الجدل، وحتى إذا ما حدث واكتشفنا في دراستنا لبعض المجتمعات صراعاً طبقياً فليس بالضرورة على أساس اقتصادي، وحتى إن كان كذلك فإن ما حدث لا يستدعي بالضرورة أن نستنتج أن ما حدث سيحدث ما دام الإنسان إنساناً، وهذا الانزلاق من تقرير ما حدث إلى تأكيد أنه سيحدث اضطر ماركس إلى اللجوء إلى مبدأ الحتمية التي لم يبرهن عليها أي عالم يحترم نفسه ويدرك حدوده «إن مبدأ الحتمية الذي نعتقد أننا استنتجناه من مبدأ السبب الكافي قاعدة أساسية في استكشاف الواقع ليس إلا حكماً مسبقاً ناتجاً من ضآلة تجربتنا»[1].

إذن عندما نتحدث عن الطبقة هنا فإننا نعني بها نوعاً من العلاقات المستبطنة التي تربط مجموعة من الناس أنشأتها هذه المجموعة بتبني نظرة مجموعة أخرى إليها ضد مجموعة أو مجموعات أخرى، ولهذا لا تختلف كثيراً عن الحزب السياسي وعن القبيلة[2]. فهي إذن من صنع

(1) بول فولكي، الجدل، ص 90.

(2) معمر القذافي، الفصل الأول، طبقة، ص 27-33.

الإنسان وليست من صنع أي حتمية أخرى أياً كانت، وإذا كان العامل الاقتصادي قد لعب دوراً، فليس دائماً باعتباره كذلك، وليس هو دائماً غاية في ذاته، وإنما أحياناً باعتباره أداة صراع، إذ أن التحكم في حاجة الغير أو في أداة إنتاج هذه الحاجة يعني التحكم في حريته «في الحاجة تكمن الحرية»[1] فالمقصود أحياناً ليس العامل الاقتصادي في حد ذاته، بل حرية الغير هي المستهدفة من وراء التحكم في حاجته أو السيطرة على أدوات الإنتاج. ثم إن ما حدث تاريخياً يرتبط بإرادة الذين أحدثوه، وهذا لأن الإرادة قد تختلف، وإن ما حدث ليس بالضرورة ما سيحدث، إن المستقبل ليس تكرار الماضي! إن وجود الطبقيه والصراع الطبقي في مرحلة من التاريخ وفي مجتمعات معينة لا يعني أنها ستوجد على مدى التاريخ المقبل وفي كل المجتمعات الإنسانية. إن الأمر يتوقف على اختيار إنساني.

إذا كان وعي الناس لا يحدِّد وجودهم وإنما وجودهم يحدِّد وعيهم، كما يذهب ماركس، فإن وجود العامل

---

(1) معمر القذافي، الفصل الثاني، ص 20.

الكادح أكثر من ست عشرة ساعة آنذك يحدد وعي هذا العامل، كما أن الوعي لا يمكن أن يتجاوز حدود الوجود المادي، بحيث لن يكون أمامه إلا أن يظل عـاملاً. إن هنا جبرية من نوع جديد، ولكنها جبرية على كل حال، يمكن أن نسميها بجدارة «الجبرية الاجتماعية» وهي لا تقود إلى الثورة بل إلى الاتكالية وقبول الأمر الواقع. إلا أننا نجد العكس، إن الطبقة العاملة، صحيح انطلاقاً من وضعية تسودها علاقات ظالمة، قد انطلقت نحو وضعية تنعدم فيها هذه العلاقات، وعلى ضوئها دخلوا في صراع لا زلنا نسمع عنه ونشاهده في المجتمعات الرأسمالية وغير الرأسمالية، لقد تجاوزوا الواقع تجاوزوا حدود وجودهم.

إن الفلسفة الماركسية تقوم على جبرية مطلقة تقود إلى مثل ما قادت إليه الجبرية الدينية، وإذا كان معتنقو الجبرية الدينية يرفعون أيـديهم: الله غالب! فـإن الماركسيـين يقولون: «التاريخ غالب» إلا أن الحزب اضـطرّ إلى الدخول في تناقض مع نظريته، وهكذا أصبحت لدينا ماركسيتان: ماركسية فلسفية لا تعبأ بالإنسان ولا بإرادته، فهو لا يريد وإنما المرحلة تريد، وتطور أدوات الإنتاج

يغري. وماركسية سياسية ترفع شعار النضال والثورة والحرية.

إلا أنه يجب ألا يفهم أننا نرفض فكرة الانطلاق من الواقع، فالوعي الذي لا محتوى له واقعي لا وجود له. وهذا ما يعبر عنه هوسيرل بفكر القصدية[1]، إن الوعي هو أولاً وعي بشيء ما، ولا يكون وعياً بذاته إلا في مرحلة ثانية. إن الذي لا يعي طريقة قد يقع في بالوعة، ولكن مع ذلك هذا الطريق لا يحدد مساري وإن كان عليّ أن أعيه كشرط أساسي يحدده الهدف الذي من أجله خرجت وسلكت هذا الطريق دون غيره، لا أن أترك نفسي أتابع الطريق إلى حيث يقودني ـ مسألة المراحل في الماركسية ـ إن الذي يحدد وجود الإنسان هو الهدف الذي يسعى الإنسان إليه،والذي يعطيه الإنسان لوجوده، وليس وجوده المادي بحيث نستطيع أن نقول: إن الإنسان يكون أهدافه وهذا يعني أن وجود الإنسان ليس في الماضي، وليس في الحاضر: إنه هناك في المستقبل.

---

(1) هوسيرل، انظر تأملات ديكارتية.

وعلى ضوء الهدف الذي نختاره لوجودنا تتحدد كل الشروط الواقعية بما فيها وجود الإنسان المادي، وشروط معيشته كعوامل مساعدة في الوصول إلى الهدف، أو معرقلة لنا يجب تجاوزها والتغلب عليها.

وهذا الهدف في حد ذاته لا يستند على أي واقع غير حريتنا: إن حريتنا هي التي تحدد وجودنا وتسند أهدافنا. فإن كانت سلطة الشعب مثلاً هدفنا، أو العدالة الاقتصادية ـ الاشتراكية ـ فإن على ضوء هذا الهدف تتبدى لنا الممارسات السياسية أو الاقتصادية المخالفة أمراً لا يمكن قبوله، وواجب التغيير نحو الهدف.

ونجد نفس المشكلة مطروحة بشكل أوسع حين يتعرض ماركس لتعريف التاريخ أو كيف يصنع الناس تاريخهم. فمن وجهة نظره «إن الناس يصنعون تاريخهم ليس اعتباطاً وكما يحلو لهم وفي شروط وضعوها بأنفسهم وإنما يصنعونه في ظل شروط معطاة مباشرة أو موروثة من الماضي»[1] وإن كان هذا من ناحية صحيحاً، فالإنسان لا

(1) عن قارودي مفتاح لفهم ماركس، ص 103.

يصنع تاريخه كما يحلو له كما لو أنه يحلم في حجرة مغلقة عليه منعزلاً عن الحياة وعن الناس، إنه في هذه الحالة قد يصنع قصيدة أو رواية، لكنه لا يصنع تاريخاً، الإنسان متورط، بمعنى أنه يعيش في واقع وفي ظروف اجتماعية وسياسية واقتصادية موضوعية أو موروثة، ومن خلال هذه الشروط يصنع تاريخه، إنها المادة التي يصنع منها تاريخه، ولكني لا أفهم أن تفرض المادة على الإنسان ما يصنعه بها؟!.

ولكن ماركس ـ كما أشرنا عدة مرات ـ انحاز صراحة إلى تغليب الشروط الموضوعية والموروثة عن الماضي، فالوجود عنده هو الذي يحدد الوعي[1]، وقياساً على هذا فإن الظروف الموضوعية والموروثة هي التي تحدد تاريخ الإنسان، وهنا يكون دور الإنسان سلبياً! إن الأمر يشبه أن نقول إن الإنسان لا يطير فقط لمجرد رغبته في الطيران، بل لا بد من توفر وسيلة ذلك، هذا صحيح ولكن توفر المواد التي تصنع منها الطائرة لا يؤدي إلى وجود الطائرة تلقائياً.

---

(1) ماركس، مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي، المقدمة.

ولكن انحياز ماركس واضح ضد الإنسان، فالتاريخ لديه هو تطور الظروف الموضوعية والموروثة، وبمعنى أدق تطور أدوات الإنتاج، وهذا هو جوهر المادية التاريخية لكن هذا ما لا يمكن قبوله، لقد ندد ماركس بغيبية هيجل فإذا به يلقي الإنسان في غيبية أسوأ، صحيح الإنسان العاقل لا ينطلق من فراغ، وهذا أوضح من أن يوضح، لكنه بإمكانه تجاوز الظروف الموضوعية والموروثة لإيجاد شروط جديدة وواقع جديد يختلف عن واقعه القديم الذي تطوره الذاتي لا يقود إليه، وبالتالي أولى بالتاريخ أن يكون لا تاريخ تطور أدوات الإنتاج وإنما تاريخ هذه التجاوزات التي يقوم بها الإنسان..

وإذا طبقنا هذا الأمر على التاريخ الشخصي كمثال للتوضيح فإننا نجده مسيرة نحو التحرر والانعتاق السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وإذا عدنا إلى ماضينا فسوف نحدده في مراحل وفق إنتاج هذه المسيرة في كل مرحلة، وهكذا حين نرتد لدراسة تاريخ الإنسان، فإننا سننظر إليه من حيث إنتاج هذه المسيرة ونقسمها إلى مراحل، يتعلق كل منها بنتاج تجاوزه الإنسان نحو المرحلة التالية، وهكذا

يمكن أن نجد على هذا النحو في تاريخ بعض المجتمعات نتاجات هي الجماعية البدائية، العبودية، الاقطاع الرأسمالية، ولكن هذه ليست إلا نتائج لا عوامل محدِّدة لتطور تاريخ الإنسان. إن مسيرة الحرية هذه. . نجدها في بداياتها تكاد تكون عدماً، فالجماعة البدائية تعني عبودية الجميع للطبيعة بما توفره هذه أو لا توفره من إشباع الحاجات، لكن هذه العبودية تحرَّر البعض منها فسيطر و«احتكر» واستعبد الآخرين، أما في الاقطاع فعدد البعض هذا المتحرر من سيطرة الطبيعة قد زاد حتى وصل الرأسمالية حيث عم صورياً، فإذا تحقق مجتمع عصر الجماهير فسيكون انعتاق الجميع السياسي والاقتصادي والاجتماعي قد صار فعلياً. إن التاريخ إذن هو مسيرة الحرية نحو تحقيقها الكامل وليس تطور أدوات الإنتاج إلا تطور وسائل هذه الحرية في تحقيق هدفها ولهذا اختلفت المجتمعات في مسارها نحو هذا الهدف، وهذا الهدف دائماً في طور التحقيق، وبالتالي لا يقنع الإنسان بما وصل إليه. ويستمر في طلب الكمال ومن هذا تقوم حركية التاريخ.

وإذا كان ماركس يرى أن الإنسان كالحيوان من حيث

إن لكل منهما حاجات تجعله متحداً مع الطبيعة وفي نفس الوقت مناقضاً لها، غير أنه يرى أن الإنسان يختلف عن الحيوان،وأن الإنسان بدلاً من أن يتكيف فقط مع الطبيعة كما هو الحال عند الحيوان،فإنه بواسطة عمله يغيّر الطبيعة لصالحه[1] والتاريخ عنده قد بدأ مع اختراع الإنسان لأول أداة إنتاج مع أول إنتاج لأدوات تسمح بإشباع حاجات الإنسان. . إلا أن هذا دليل قاطع على عكس ما يريد ماركس البرهنة عليه، فإن اكتشاف أول أداة كان أول مسيرة التحرر، حيث إن اكتشاف الأداة مهما كانت بسيطة يعني إمكانية أكبر في إشباع الحاجات الإنسانية والذي يعني التحرر أو على الأقل بداية التحرر من سيطرة الطبيعة.

وإذا ما وضعنا أنفسنا ما قبل اكتشاف الأداة، فإننا لا نجد مندوحة من أن نعزو إلى الإنسان قدرة تجاوز ظروفه المعاشة باختراع ما يغيّر هذه الظروف، فالظروف وحدها لم تنتج الأداة، وإنما أوجدها الإنسان، وبالتالي كيف يكون التاريخ تاريخ تطور أدوات الإنتاج والتي ليست إلا معلولاً

(1) قارودي، مفتاح لفهم ماركس، ص 94.

لعلة أسبق وهي الإنسان أو الاجتماع الإنساني؟.

إن الواقع مع أهميته ليس إلا موضوعاً للتغيير، فذلك الذي اكتشف أداة تسهّل له إشباع حاجته ولتكن قطعة حجر استخدمها في قتل حيوان مثلاً قد تجاوز واقعه ليوجد أداة تغيِّر هذا الواقع في صالحه، فإذا أثَّرت هذه الأداة في واقع الإنسان وعلاقته الاجتماعية، حيث إن قطعة الحجر قد تستخدم في قتل حيوان أو إنسان أيضاً، فلأنها نتاج فعل الإنسان، ولأن الإنسان يقرر كيف استخدامها، وليست الشروط المعطاة.

إننا نلمس هنا، كما في مواضع أخرى، تناقض الماركسية كما نلمس نقاط الضعف فيها والتي تتلخص في تضليل الإنسان، إن الوسط الإنساني ليس طبيعة معطاة، وإنما طبيعة مغيرة ومؤنسنة. لقد غاب على ماركس أن يدرك أن علاقة الإنسان بالطبيعة ليست مباشرة وإنما متوسطة بالآخرين الذين يعيش معهم ويبني معهم علاقات اجتماعية.

ولكن ماركس يستمر في انحيازه إلى تغليب الشروط

المادية فيذهب إلى أن الحالة التي عليها قوى الإنتاج والصناعة والتبادل هي عنصر ضروري لمعرفة تاريخ الإنسان، غير أنه ينبغي أن ننظر، لكي نوافق على هذا ـ إلى هذه العناصر على أنها عناصر تفسيرية للتاريخ الإنساني وليست عوامل ضرورية قد حددت مسيرة هذا التاريخ، إننا عندما نقوم بدراسة التاريخ الإنساني نستطيع أن ننظر إليه لسهولة الدراسة وفق خصائص إنتاج الإنسان، ونقسم هذه الخصائص حسب السمة الغالبة إلى مراحل تكونها، كل هذا سليم، تماماً كما نفعل حين نود دراسة حياة شخص ما، إذ نجمع عنه المعلومات، ثم نصنف هذه المعلومات زمنياً حسب أهم خصائص كل مرحلة، كل هذا لا غبار عليه، كما أننا عندما نبحث موضوعاً ولا نستطيع ذلك دفعة واحدة نقسمه إلى أقسام أو فصول كل فصل يبحث نقطة معينة، لكن الخطأ يكمن هنا في الانزلاق إلى افتراض قانون تسير عليه هذه المراحل، أو نجعل من فصول الكتاب مراحل لتاريخ البشرية. بينما لو وضعنا أنفسنا في بداية حياة الإنسان هذا ما تمكنا من التنبؤ بواحد على مليون مما سيكونه، وهكذا التاريخ الإنساني،

إن دراسته كماض تعني ما قد تكون، ولكن لا تفيدنا كثيراً في تحديد ما سيكون؟.

إن الإنسان مشبع حاجاته ومنتج وسائل تقنية لإشباعها فإنه يخلق حاجات جديدة، هذا الخلق لحاجات جديدة يميز الإنسان عن الحيوان، فبينما تكون حاجات الإنسان متجددة ومتسعة باستمرار تكون حاجات الحيوان تقريباً محدودة ومحددة[1] كما أن الإنسان يتجه نحو إنتاج أكثر مما يحتاجه، لأن العمل بالنسبة له ليس إشباع الحاجات فقط، بل أيضاً تحقيقاً للوجود[2] وفي هذا أيضاً تجاوز للواقع. وإذا كان في فعل الإنسان الحاضر من وجهة نظر ماركس توجد الإنسانية جمعاء وتراثها موضوع العمل إذن هو تموضع الحياة النوعية للإنسان، إن الحيوان لا يفعل إلا وفقاً لجنسه بينما ينتج الإنسان وفقاً لكل الأجناس، ويعرف كيف يطبقه على كل شيء طبيعته الإنسانية[3] إلا أن هذا يعني ما لا يعنيه ماركس، فإذا كان في فعل الإنسان الحاضر

(1) د. رجب بودبوس، في الحل الاشتراكي ص 281.

(2) نفس المرجع، ص 95.

(3) ماركس مخطوطات 1844 ص 64.

يوجد التراث الإنساني، فهذا القلم أو الكتاب أو الكراسة التي بين أيدينا ملخص مجهود إنساني، وهو ثمرة لتطور إنساني من القدم حتى وصل إلينا، إلا أن في استعماله تجاوزاً وتعديلاً لكل هذا التراث، بل أحياناً وضعه موضع سؤال تحت تهديد القنابل الذرية!.

لقد أكد ماركس في أكثر من موضع أن المجتمع الإنساني قد تطور حتى الآن في إطار تعارض: الأحرار والعبيد والسادة والأقنان، البرجوازية والبروليتاريا كما يذهب إلى أن جدلية هذه التناقضات السابق ذكرها هي محرِّك التاريخ. إن القانون الأساسي للتطور التاريخي لديه هو قانون علاقة ضرورية بين الحالة التي عليها قوى الإنتاج وأدوات الإنتاج وبين علاقات الإنتاج. ولما كانت أدوات الإنتاج تتطور عنده بشكل أسرع من علاقات الإنتاج مما يحدث اختلالاً في العلاقة «هذا التناقض بين قوى الإنتاج وأشكال العلاقات الإنتاجية فجر في كل مرة ثورة اتخذت أشكالاً مختلفة»،وإذا كان الأمر كذلك فإنه من السذاجة أن نتحدث عن ثورة في الوقت الذي نتحدث فيه عن إعادة

توازن مفقود بين أدوات الإنتاج وعلاقات الإنتاج، خاصة وأن إعادة التوازن هذه تتم رغماً عن الإنسان، وعلى هذا النحو يكون أصل الصراعات التاريخية التناقض بين الحالة التي عليها قوى الإنتاج وأنماط علاقات الإنتاج، بل إن الحالة التي عليها قوى الإنتاج تحدد المرحلة التاريخية التي يمر بها المجتمع الإنساني، وماركس صريح في هذا كل الصراحة حيث يذهب إلى أن «الطاحونة اليدوية تعطينا المجتمع الأقطاعي، الطاحونة البخارية تعطينا المجتمع الرأسمالي الصناعي»[1] ولكي يوضحا هذا الاكتشاف الذي فتن به فإن ماركس وانجلز في الأيديولوجيا الألمانية قد حاولا تحديد الخطوط العريضة للمراحل الرئيسية التي مر بها التطور التاريخي الإنساني معتمدين أساساً على ما ذكرنا إلى جانب توالي أنظمة الملكية «الجماعية البدائية، مجتمع العبودية، مجتمع الاقطاع، المجتمع الرأسمالي» وليس بغريب من مذهب ينطلق من تصور مادي أن يجعل محرك التاريخ هو التناقض بين قوى الإنتاج وبين علاقات

---

(١) ماركس تعاسة الفلسفة ص ١١٩.

الإنتاج هذا التناقض الذي يولّد صراع الطبقات والإنسان بين ثقلي الرحى مطحوناً . .

إذن فصراع الطبقات ليس إلا تعبيراً اجتماعياً عن الاختلال الحاصل بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج هذا الاختلال يستدعي ـ ضرورة ـ خلخلة النظام الاجتماعي المتخلف دوماً عن قوى الإنتاج لكي يتوازن معها وهنا كما في مواضع أخرى، نرى الدليل القاطع على أن الإنسان الماركسي سلبي لا دور له، ولا نستغرب والحال على ما هو عليه أن يزدهر علم النفس الانعكاسي، بافلوف 184/9-1936 ـ أو أن يضع جون ديوي أكبر علماء التربية الأمريكان نظام التعليم في روسيا الماركسية . . لقد أصبح النظام الاقتصادي خارج الإنسان مستقلاً عن إرادته بل على الإنسان أن يكيف نفسه مع نشاطه الاقتصادي وليس العكس، وفي هذا اغتراب أسوأ من ذلك الذي يعيشه العامل في النظام الرأسمالي ولا نجد أفضل من كلمات ماركس نفسه لوصف حالة الاغتراب هذه «الرأسمال هو القدرة الإنسانية مغربة مرتفعة فوق الإنسان كقوة غريبة ولا

إنسانية والاغتراب هو اللاإنسانية»[1] لكن هذه اللاإنسانية زادت عليه جبروتاً، أعني أن اعتبار قوى الإنتاج قد صارت خارج الإنسان والتي هي في الواقع إنتاجه مما يعني الاغتراب، خاصة وأن ماركس يجعل علاقات الإنتاج تابعة لقوى الإنتاج حيث إن الأخيرة تتطور أسرع من الأولى . .

ولما كان المعيار الماركسي هو تناسب علاقات الإنتاج مع قوى الإنتاج، فإن الصراع هنا يكون آلياً يحدث حالما يختل التوازن أو يختل التناسب بين قوى الإنتاج وأنماط العلاقات الإنتاجية، كما أنه لا يمكن له أن يحدث لا بعد ولا قبل، إن الثمرة حين تنضج تسقط من غصنها ليس قبل وليس بعد . . وهذه الآلية تنفي عن الإنسان أي مسؤولية، وقد حاول بعض المتمركسين[2] إنقاذ الماركسية من هذه الورطة بضرب من الأسبينوزية وأصبحت الحرية أن تخضع طواعية لما يراد منك ولك فأنت حر ـ وفقاً لهذا المنطق ـ إذا سلمت طواعية يديك إلى الأغلال، فالحرية عندهم ليست إلا فهم

(1) عن قارودي مفتاح لفهم ماركس ص 81.

(2) انظر إحسان سركيس التأويل التاريخي ودور الفرد ص 18.

القوانين الموضوعية والانسجام معها بوعي تام أو بمعنى آخر «بيدي لا بيد عمرو» هذه ليست أكثر من تصور رواقي للحرية، ولكن أية حرية هذه التي لا تعني أكثر من الرضوخ بوعي؟!.

ورغم محاولات التلفيق، فإن ماركس صريح في مذهبه يجعل كل المحاولات تذهب هباء، إن أدوات الإنتاج تحدد المرحلة التي لا يمكن تجاوزها إلا بتطور أدوات الإنتاج، ولا يمكن الإبقاء عليها حين تتطور أدوات الإنتاج. هذه «الطاحونة اليدوية تعطينا المجتمع الاقطاعي، والطاحونة البخارية تعطينا المجتمع الرأسمالي»، ومن العبث والحالة هذه أن نناضل أو نثور، فمهما دفعنا من ثمن باهظ ومن تضحيات لن نعجِّل دقيقة واحدة في حلول المرحلة التي نريد، ولن يؤجِّل الآخرون مهما تكبدوا دقيقة واحدة في حلولها: إذا نضجت الظروف.

وعلى هذا الأساس من التحليل الماركسي، الذي يتلخص في «عليك بالانتظار» كتب انجلز إلى ماركس: «إذا كان بالإمكان عمل شيء ما في باريس فيجب أن

يكون منع العمال من القيام بأي عمل الآن»[1] وفي رسالة لفيتلمنغ أعلن ماركس المنطقي مع نفسه «إنه من الضروري أن تسبق تحقيق الشيوعية مرحلة تمسك فيها البرجوازية بزمام السلطة»[2]، وأستنَّ ماركس قاعدة للأحزاب الشيوعية، أن تسند الأحزاب الشيوعية البرجوازية في نضالها ضد النظام الملكي والنبالة خاصة في الأقطار التي لا تزال البرجوازية فيها طبقة تصبو إلى السلطة ـ كما في ألمانيا آنذاك[3] ـ ليس هذا فقط، بل يجب على الأحزاب الشيوعية أيضاً «مقاومة الحركات التلقائية والسعي لكبح الإهاجة العمالية للحيلولة دون اندلاع الثورة»[4]. وعندما وضع باكونين مع الشاعر الألماني هوفيغ مشروع تشكيل تنظيم مسلّح واقتحام ألمانيا التي كانت معقل رجعية أوروبا، بذل ماركس ما بوسعه لصرفهم عن

(1) انجلز الحرب الأهلية في فرنسا.
(2) رياذانوف محاضرات في تاريخ الماركسية ص 77.
(3) نفس المرجع ص 55.
(4) رسالة من ماركس إلى كوجيلمان 13 أكتوبر 1866 م.

خطتهم[1] وسلك انجلز نفس المسلك فلأن الشيوعيين لم يصلوا بعد إلى مرحلة المجابهة الحاسمة مع البرجوازية فإن مصلحتهم أن يساعدوا البرجوازية على الاستيلاء على السلطة[2].

وفقاً لهذا المبدأ ـ مبدأ المراحل ـ فإن الماركسيين قد ارتكبوا أخطاء في التحليل قادتهم أحياناً إلى نكبات، وفي أحيان أخرى أفلت منهم زمام المبادرة كما حدث في ألمانيا لصالح الديمقراطية الاجتماعية، وكاد يحدث في الصين حين أيدوا حزب المالكين وطلبوا من الشيوعيين العمل تحت إمرته، واستمرت نفس السياسة مع مجي شيانج كاي شيك ولم ينتبه الشيوعيون إلا على مذبحة كانتون.. بل إن الثورة الروسية نفسها كادت تفلت من قبضة الشيوعيين والذين قادتهم تحليلاتهم الماركسية إلى أن الظروف لم تنضج بعد للثورة، لقد كان يوم 23 فبراير هو عيد المرأة العالمي، وكانت جميع الأحزاب في روسيا وعلى رأسها الحزب

---

(1) رياذانوف محاضرات في تاريخ الماركسية ص 95.

(2) انجلز تعاليم الماركسية ص 42.

«البلشفي» تريد أن تجعل من هذا اليوم مجرد ذكرى لعيد المرأة، ولم يخطر على بال أي حزب من الأحزاب أن العاملات والعمال اللاحزبيين سيجعلونه لا يوم ذكرى عيد المرأة، بل بداية عيد الثورة التي ستهز روسيا والعالم أجمع لعدة شهور وأكثر من ذلك، فإن الأحزاب القائمة جميعها وفي مقدمتها الحزب «البلشفي» كانت تحذر من الإضراب الذي يمكن في أجواء التوتر السائد أن يتحول إلى صدام مفتوح مع السلطات القائمة. وكان الحزب «البلشفي» يرى وفقاً لمبادىء الماركسية أن لحظة الصدام لم تحن بعد، لكن عكساً لنصائح لجان العمال البلشفية التي دعت العمال إلى مقاطعة الإضراب، وهو قرار تبنته جميع الأحزاب القائمة آنذاك دون استثناء، لكن صباح 24 فبراير أضربت عاملات النسيج وأرسلن مندوبات إلى عمال المعادن لكي يساندوا الإضراب وهكذا كان يوم 23 فبراير بداية الثورة على القيصرية رغماً عن أنف التحليل الماركسي، وقد اعترف تروتسكي في كتابه تاريخ الثورة الروسية بأن القاعدة التي تغلبت عليّ، معارضة تنظيماتها «الثورية»، هي التي فجرت ثورة فبراير. فإذا كان الحزب البلشفي لم

يحِّرض على الإضراب، بل حرَّض ضده، فكيف تصرف بعد اندلاع الثورة رغماً عنه؟ هل كان في مقدمتها، هل كان طليعتها الأكثر وعياً والأشد مراساً في الصراع الطبقي؟ على العكس كان في المؤخرة، لقد ماطلت قيادة الحزب العليا وانتظرت أن يتحطم الإضراب، أن يفشل، وعندما قررت إصدار منشور يدعو إلى الإضراب!! كان الإضراب قد تحول إلى انتفاضة مسلحة بعد أن استولت الجماهير على بعض مستودعات الأسلحة فلم يكن أمام الحزب البلشفي بد من أن يركب الموجة، وأن يستثمر الثورة التي صنعتها الجماهير، بل يحتكرها بقفزة إلى السلطة التي كانت في «الشارع»[1].

* * *

لذلك فإن السؤال يطرح نفسه، هل هناك قوانين موضوعية لحركة التاريخ؟ أو أنها قوانين يضعها أفراد متسترين خلف التاريخ ـ إله؟! ويضحونْ بالحرية من أجل إنقاذ ما أسموه القوانين الموضوعية!.

---

(1) انظر ج 1 من تاريخ الثورة الروسية ترجمة الأيوبي وأكرم ديري من ص 148-158.

لكن يبقى علينا أن نعرف، ودون الخوض في العصور السحيقة والتي الحديث عنها ليس إلا ضرباً من التخمين والفروض حتى لو كان صاحبها مورجان[1] ، هل يثور الإنسان العامل الكادح والفقير والمضطهد عموماً فقط من أجل إعادة التوازن المفقود بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج؟، فقد يكون التوازن الجديد ليس بأفضل من سابقه، لقد أصبح الإنسان وسيلة، وهذا ما نعنيه بقولنا إن ماركس قد ضيَّع الإنسان حالما وجده، لقد جهل حروب التحرير القومية[2] وهذا ما اضطر لينين إلى محاولة إصلاح

---

(1) لويس هنري مورجان مؤلف كتاب المجتمع القديم مارس تأثيراً حاسماً على آراء كل من ماركس وانجلز وخاصة الأخير في أصل العائلة والذي يعتبر مجرد تلخيص لكتاب مورجان الذي عاش بين 1818-1881 وهو أمريكي الجنسية.

(2) أقول قومية تميزاً لها عن الحروب التي أدت إلى نشوء الدول الوطنية في أوروبا والتي قامت على أساس سياسي ـ اقتصادي، فالعرب مثلاً لم يحاربوا الاستعمار من أجل دويلات وطنية فهذه لم تكن موجودة لديهم، وإنما من أجل دولة قومية لكنهم للأسف خدعوا فلم يفوزوا حتى الآن إلا بدويلات وطنية على غرار مستعمريهم جعلتهم لا يزالون تحت الاستعمار.

الماركسية باحتواء ظاهرة الاستعمار والحركات المناهضة له والتي صار لا يمكن تجاهلها عكس ماركس حيث كانت هذه الحروب نادرة في عهده، وهذه الحروب التي تعتبر قديماً وحديثاً أهم العوامل في حركة التاريخ الإنساني، إلا أن ماركس لم يكن يجهل أحوال المستعمرات ومدى ما تعانيه من نهب خيراتها وإذلال لسكانها فقد كتب رفيقه انجلز إلى كوتسكي قائلاً: أتسألني عن رأي العامل الانجليزي في السياسة الاستعمارية فأقول إنه يشارك في اغتباط في تلك الوليمة الفاخرة التي يقدمها له الاحتكار الانجليزي من أسواق العالم وخيراته»[1] كما أن ماركس قد زار الجزائر تحت الاحتلال الفرنسي وكتب بعض التحقيقات في الصحيفة الأمريكية نيويورك دايلي تربيون، ولكن يبدو أن أمور الشعوب المستعمرة لم تكن تهمه كثيراً إذ عليها وفق منطقه أن تمر بجميع المراحل حتى تكون نداً لمستعمريها، ولكن إن صدَّقت ذلك فانتظارها سيطول[2] .

(1) عن فرديناند زويج الفكر الاقتصادي ص 56.

(2) تعاون ماركس مع هذه الصحيفة كمراسل لها من 1851-1856 حيث استغنت عن خدماته بسبب ضائقة مالية مرت بها الصحيفة.

كما أن ماركس قد تجاهل دور العامل الديني والعقائدي عموماً، وما كان له إلا أن يفعل، إذ ليس الدين والعقائد إلا مجرد انعكاس للبنية التحتية «ليس لها تاريخ ولا وجود مستقل ولا تطور»[1] لقد نسي في تمييزه للإنسان عن الحيوان أن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يموت من أجل مبدأ من أجل وطن من أجل قضية وليست فقط من أجل توازن أدوات الإنتاج وعلاقات الإنتاج كما أن هذا التوازن ليس هدفاً في حد ذاته، وإنما وسيلة لحياة إنسانية بمعنى الكلمة، إن الإنسان لا يثور من أجل فريسة أو جيفة ينازعه إياها حيوان آخر بل إنه يضحى أحياناً بثروته وحياته من أجل مبدأ «الإنسان يضع حياته في خطر من أجل مثل، وهذه هي الجهود التي تعطي ميزة للحياة الإنسانية»[2] .

فإذا افترضنا التسليم جدلاً بالمراحل التاريخية المذكورة على الأساس الذي أشرنا إليه كمجرد لوحات إرشادية تسهل علينا فهم التاريخ الإنساني خاصة فيما يتعلق

(1) ماركس الأيديولوجيا الألمانية ص 23 .

(2) ايريك فروم الأخلاق والتحليل ص 55 .

بالنشاط الاقتصادي الماضي، فلماذا تصبح «الشيوعية» مرحلة نهائية؟ هل هناك ضرورة في أن تتلو الرأسمالية؟ لقد وقع ماركس في نفس الورطة التي وقع فيها هيجل: التناقض بين المذهب والمنهج، فالمنهج الجدلي لا يتوقف، أما المذهب فإنه توقف!.

إن ماركس لا يفاجئنا حين يؤكد مع انجلز «إن كل تحول في النظام الاجتماعي، وكل تغير في علاقات الملكية إنما هو نتيجة ضرورية لظهور قوى إنتاج جديدة باتت متعارضة مع علاقات الملكية القديمة»[1] لكنه لم يقدِّم أي تفسير أو إجابة للسؤال ولماذا تظهر قوى إنتاج جديدة سوى اللجوء إلى تفسير مبني على دور منطقي، حيث يذهب إلى أن قوى الإنتاج الجديدة هي تطور القوى القديمة، ولكن كيف يتم هذا التطور؟ من هو المسؤول عنه؟ هل تتطور تلقائياً ذاتياً؟ هل رأينا يوماً محراثاً حجرياً تحول إلى محراث حديدي تلقائياً؟.

هل يعقل أن تتحول الطاحونة اليدوية التي تعطينا عند

(1) انجلز تعاليم الماركسية ص 27.

ماركس المجتمع الاقطاعي إلى طاحونة بخارية والتي تعطينا المجتمع الرأسمالي تلقائياً ومن ذاتها؟ إن ماركس يذكر لنا وفق المنهج الجدلي أن الجديد دائماً استيعاب للقديم وتجاوز له، وبالتالي فإن الطاحونة البخارية استيعاب للطاحونة اليدوية وتجاوز لها، في أي عقلية ومن الذي جعل المواد المصنوعة منها الطاحونة البخارية تتجمع لتصبح استيعاباً وتجاوزاً للطاحونة اليدوية؟ إن أدوات الإنتاج تتطور لا وفق عوامل ذاتية فهذه لو ظلت مليون سنة لما حدث فيها أي تغيير، بل فساد، وإنما تتطور لتواكب تطور حاجات الإنسان وسعيه نحو الهدف الأسمى: السعادة وإشباع حاجاته.. وإذا كان النظام الرأسمالي قد حرف هذا الهدف، إن الأدوات الجديدة تظهر لأن القديمة لم تعد تفي بحاجة الإنسان، فالمسؤول عن تطور أدوات الإنتاج هو حاجات الإنسان المتطور، هذا التطور المرتبط بنمط وجود الإنسان نفسه إذ هو الكائن الذي يوجد دائماً في المستقبل[1]، وإذا كان هذا قد حرف في النظام الرأسمالي،

---

(1) راجع د. بودبوس في الحل الاشتراكي ص 281.

فبدلاً من أن تفي الآلة وتطورها بحاجات الإنسان صارت لتحقق أرباحاً..

إن ماركس يكرر في عدة مواضع من مؤلفاته أن درجة تطور أدوات الإنتاج تحدد المرحلة التاريخية، وأن العبور إلى المرحلة التالية يرتبط بالتطور الذي يحصل في أدوات الإنتاج، وهذا الانتقال من مرحلة إلى أخرى يتسم عنده بالحتمية ومن هنا جاءت تسمية الماركسية بالحتمية التاريخية، إن كل مرحلة تقود إلى مرحلة تالية استيعاب للأولى وتجاوز لها، والإنسان لا يستطيع أن يؤخر ولا أن يقدِّم لحظة حدوثها.. فالشيوعيون بناء على تعاليم الماركسية «يعلمون تمام العلم أن الثورات لا تقوم بناء على أوامر صادرة وإنما دائماً وأبداً المحصلة الضرورية لظروف مستقلة كلياً عن إرادة وقيادة الأحزاب بل وحتى الطبقات»[1]، وإذا ما اكتشف أي مجتمع من المجتمعات قانونه الماركسي هذا الذي يحدد حركته فلن يمكنه ذلك ـ وفقاً للماركسية ـ من تخطي المراحل الطبيعية لتطوره أو حذفها من الوجود،

(1) انجلز تعاليم الماركسية ص 291.

ولكن في استطاعته أن يفعل ـ كما يذهب ماركس في مقدمة كتاب الرأسمال ـ شيئاً واحداً «التقليل من آلام الوضع، إذ لا أحد يستطيع ولا أحد يملك إحداث أي تغيير من التطور الاجتماعي، ونظراً لهذا الإيمان بالحتمية الصارمة في تتالي المراحل، وبشكل مستقل عن إرادة الإنسان، إذ عندما ينشأ وضع تبدأ فيه علاقات الإنتاج تشكل قيوداً أمام المزيد من تطور الإنتاج يكون من الضروري أن تتغير علاقات الإنتاج ويتغير معها كل التركيب العلوي»[1] أن تخلي مرحلة مكانها لمرحلة أخرى، فتصبح مرحلة ما يعني انهيارها وقيام مرحلة جديدة، وهكذا يطل علينا تفسير هيجل للتاريخ من جديد، والواقع أن الإرث الهيجلي واضح جداً مما اضطر انجلز إلى الإقرار بأنه «لو لم توجد الفلسفة الألمانية خاصة هيجل ما كان «للاشتراكية العلمية» أن تكون»[2] إن الماركسية في واقع الأمر محاولة للتوفيق بين متناقضات ثلاث: الفلسفة الألمانية، والاقتصاد السياسي

(1) ماركس نظريات في فويرباخ N -2.

(2) انجلز الثورة الديمقراطية البورجوازية في ألمانيا عن قارودي مفتاح لفهم ماركس ص 21.

الانجليزي، والثورة الفرنسية، وإذا رددنا كل إلى مصدره لم يتبق من الماركسية شيء..

ولكن هل علاقات الإنتاج الرأسمالية تقف قيوداً في وجه المزيد من الإنتاج؟ على العكس، فإنها تؤدي إلى المزيد من الإنتاج والدليل واضح في العالم الرأسمالي اليوم، ويصبح في هذه الحالة، إذا تركت الأمور دون تدخل الإنسان أن يتحقق المزيد من الرأسمالية وليس نظاماً مناقضاً لها، وعلى هذا يمكن أن نعتبر الماركسية لا على أنها نقيض الرأسمالية بل حلقة من تطورها «التلقائي» فالقضية ليست زيادة الإنتاج، وإلا لكان الحل المزيد من الرأسمالية، وهذا ما حدث في تطبيق الماركسية والتي تمخضت عن رأسمالية الدولة وإنما القضية إلى من يعود هذا الإنتاج، وهنا تتدخل مسائل قيمية وليست اقتصادية، إلا أن ماركس وانجلز يصران على هذه الحتمية بين أدوات الإنتاج وعلاقات الإنتاج، ففي بؤس الفلسفة يذهب ماركس إلى أن العلاقات الاجتماعية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالقوى الإنتاجية، وقد أكد ماركس ـ كما أسلفنا ـ وبطريقة ساذجة لا تليق بدكتور في الفلسفة «إن الطاحونة اليدوية

تعطينا المجتمع الاقطاعي، والطاحونة البخارية تعطينا المجتمع الرأسمالي»[1] هذه الحتمية صارت مبرراً للانتهازية السياسية، فقد حارب ماركس لاسال المناضل العمالي لأن الأخير لا يؤمن بهذه المراحل، وتمكّن من إيجاد حزب عمالي قوي لممارسة الضغط على الدولة الاستبدادية البروسية، دون انتظار نضج الظروف، لكن ماركس لم يترك فرصة للطعن فيه والنيل منه والتأليب عليه حتى قتل في ظروف يقال أنها «مبارزة»؛ مع أن لاسال لم يكن اشتراكي صالونات ولا اشتراكي المكتبة الوطنية في لندن.. ولم يكن بغريب عن العمال[2].. كما قدم انجلز نصيحة أو بالأحرى توجيهاً للماركسيين يطلب منهم «أن يساعدوا البورجوازية في الاستيلاء على السلطة بأسرع وقت لكي يمكنهم الاطاحة بها»[3] فالماركسيون وفقاً لمنطقهم لا يستطيعون تحطيم الأقطاع فهذه مهمة البورجوازية وبالتالي عليهم الانتظار أو رفع البورجوازية إلى السلطة فوق

---

(1) ماركس تعاسة الفلسفة ص 991.

(2) ريازدنيا فيزكايا الماركسية والحرية ص 94.

(3) انجلز تعاليم الماركسية ص 14.

أكتافهم. . كما لجأ لينين إلى خدعة أجدر بمحام يترافع أمام محكمة من قائد أيديولوجي، لكي يبرر استيلاء حزبه على السلطة دون انتظار نضج الرأسمالية البروسية ضارباً عرض الحائط بأهم أسس الماركسية. لقد غض لينين النظر عن قانون المراحل الماركسي[1] كما أن ثورة اكتوبر قلبت الترتيب وبينت قصور النظرية الماركسية «فالاستيلاء على السلطة السياسية سبق تحقيق الشروط الاقتصادية»[2] وهكذا فعل ماوتسي تونغ الذي لم ينتظر تكون الطبقة العمالية ـ وهو ما تشترطه النظرية الماركسية ـ لكي يقوم بالثورة معتمداً اعتماداً أساسياً على الفلاحين. . كما أن التصنيع في روسيا تم عن طريق حرق المراحل[3] فلم يكن النظام السوفيتي إلا مثالاً عن وليد متأخر يقفز عدة مراحل من التطور بعد فترة طويلة من التخلف ليلحق بفصيلة المجتمعات الصناعية المتقدمة، والمراحل المحروقة هي

(1) قارودي في سبيل نموذج فرنسي للاشتراكية ص 103.
(2) نفس المرجع ص 104.
(3) ماركوز الماركسية السوفيتية ص 47.

الحكم المطلق المستنير والليبرالية و«المشروع الحر»[1] ولهذا لا يجب أن يدهشنا التماثل القوي في الادارة والتصنيع بين المجتمع الغربي والسوفيتي..

وها نحن ننتظر أكثر من قرن من الزمان أن تنهار الرأسمالية وفقاً لنبوءة ماركس، ولكن النظام الرأسمالي مر بعدة أزمات خانقة تمكن في كل مرة من اجتيازها، فلماذا لم تقض عليه أيامها؟! لا يمكن التعلل بحدة الأزمة التي ستقضي عليه، فإن كل أزمة كانت أكثر حدة من سابقتها، لكنه تمكن من استيعابها، إن السبب في ذلك هو أن الإنسان المعني صدَّق ـ ربما عن علم أو جهل ـ ماركس وظل متفرجاً منتظراً أن تنهار الرأسمالية من تلقاء نفسها فلم يجهز عليها.. ولهذا اضطر لينين إلى الاعتراف بأنه لا يوجد وضع يكون في ذاته ولذاته بدون مخرج، ففي أي وضع وجدت الرأسمالية توجد أمامها دائماً إمكانيات حل «محض اقتصادية»، تبقى معرفة ما إذا كانت هذه الحلول المحض اقتصادية ممكن أن تتحقق فعلياً، بالنسبة

(1) ماركوز نفس المرجع ص 48.

للرأسمالية لكل أزمة حل ممكن، لكن يتعلق بالبروليتاريا أن تسمح بتطبيق هذا الحل أو تمنع ذلك[1] لأنه في الغالب يقوم على أكتاف العمال ويتغذى من تضحياتهم، لكن هذا مناقض للحتمية ولجوء إلى الإرادية، فالتغيير «رغم نضج الظروف» يتوقف على إرادة العمال أي الإنسان، لكن الإخلاص الأعمى للنظرية يقود لوكاش بعد صفحات من هذا النص الذي أورده إلى القول: «إن حركات الطبقات الوسطى.. ليست سوى ثمرات القوة الاجتماعية الطبيعية المنتشرة حسب قوانين طبيعية عمياء»[2].

* * *

ماذا نقول بعد كل هذا؟ أي نقد لم يوجه بعد إلى هذا المذهب؟ وماذا بقي فيه للنقد؟.

لندع أولاً ماركس وانجلز يتحدثان ويعتذران عما أكداه مراراً أو تكراراً. فها هو انجلز، بعد أربعين سنة من صدور العقيدة الألمانية قد كتب معترفاً في كتابه عن لدفيج

(1) جورج لوكاش التاريخ والوعي الطبقي ص 248.
(2) نفس المرجع ص 250.

فويرباخ[1] إن هذا التخطيط لمراحل تطور التاريخ يثبت مدى جهله وجهل ماركس آنذاك بالتاريخ الاقتصادي» وبعد كل التأكيدات والجزم بوجود قوانين لحركة التاريخ وادعاء اكتشافها النهائي يقر انجلز بكل بساطة «إن مفهوم ـ انجلز وماركس ـ عن التاريخ هو في المقام الأول مرشد للدراسة وليس رافعة للبناء»[2] بل ويقر صراحة بأن تفسيرهما للتاريخ المبني على العامل الاقتصادي كأساس لصراع الطبقات ولحركة التاريخ هو تفسير مبالغ فيه جداً، «إنني أنا ـ انجلز وماركس ـ نتحمل جزءاً من اللوم على أن كثيراً من الكتاب الشباب يركزون على الجانب الاقتصادي أكثر مما يستحق، لقد كان علينا أن نؤكد هذا الجانب في مواجهة خصومنا الذين ينكرونه، ولم يتح لنا لا الوقت ولا المكان أو الفرصة لكي نولي العناصر الأخرى المشتركة في التفاعل ما تستحقه من اهتمام»[3]. لقد برَّر انجلز هذه

---

(1) انجلز تعاليم الماركسية ص 14.

(2) انجلز رسالة إلى شميت 5 اغسطس 1880.

(3) رسالة إلى بلوخ 1880/9/21 راجع أيضاً قارودي مفتاح لفهم ماركس ص 106.

المسؤولية، وهذا التقصير وخيم العواقب لا علمياً كما هو جدير بفلسفة تدّعي العلمية، وإنما باعتبار ذلك التركيز على العامل الاقتصادي مجرد ردة فعل في مواجهة ناكري أية أهمية للجانب الاقتصادي في حياة المجتمع، وإذا كان إنكار أية أهمية للجانب الاقتصادي في حياة الإنسان موقفاً خاطئاً، فإن الموقف المبني عليه كردة فعل له يكون خاطئاً أيضاً.

ولكن لماذا لم يعالجا هذا الخطأ ويتراجعا عن هذه المبالغة؟! وهنا يأتي العذر أقبح من الذنب، إذ يبرر ذلك بعدم توفر الوقت أو عدم سنوح الفرصة!.. ولكن الحقيقة وراء هذا ليس ما يذكر انجلز، بل لأن تفسيرهما للتاريخ، وكل فلسفتهما تستند أساساً إلى هذه المبالغة، والتراجع عنها يعني هدم كل ما بنياه، فهل هناك من يقرأ أو يسمع من المتمركسين؟!.

وتتوالى اعترافات انجلز كاعترافات خاطئة أمام الكاهن إذ يؤكد في انتي دهوينق أنه لا وجود لحقائق سرمدية، ولكن ماذا نقول عن مبدأ صراع الطبقات، والحتمية

التاريخية ودور العامل الاقتصادي وأدوات الإنتاج في حركة التاريخ واشتراط البناء الفوقي بالبناء الحتمي؟ ألم يعتبر الماركسيون ومعهم انجلز وماركس أنها حقائق سرمدية حيث إنها في دعواهم تفسِّر التاريخ؟! إذن الخيار المطروح أمام انجلز: إما أنها حقائق سرمدية فهو كاذب، وإما أنها ليست كذلك إذن لا تصلح لتفسير التاريخ، وإن كانت ربما تصلح لتفسير تاريخ ما.

وهذا التراجع على كل الخطوط نشاهده أيضاً في مسألة البناء التحتي وعلاقته الشارطة للبناء الفوقي باعتبار أن هذا انعكاس لذاك، وبالتالي يتوقف البناء الفوقي على البناء التحتي، كما يتوقف السقف على الأساس، ولا وجود للسقف بدون الأساس، فانجلز يناقض هذا معترفاً للبناء الفوقي «بالاستقلالية» [1] ولكن كيف يظل الانعكاس بعد زوال أصله؟ ولكن هذه المرة ماركس نفسه يتراجع ففي مساهمته في نقد الاقتصاد السياسي يعترف صراحة بالاستقلال للبناء الفوقي [2]، وهذا يؤكد ما ذهبنا إليه من أننا في هذه

(1) راجع قارودي مفتاح لفهم ماركس ص 106.

(2) ماركس مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي ص 175.

الأمور ننطلق من الواقع، لكننا نتجاوزه، ولا وجود لبناء فوقي وبناء تحتي، فكل نتائج أفعالنا على نفس المستوى.

وقد كتب ماركس في مساهمته في نقد الاقتصاد السياسي في هذا الخصوص معلناً حيرته «إن المشكلة ليست أن تفهم أن الفن الاغريقي والملاحم مرتبط بنمط من التطور الاجتماعي المعين، ولكن الصعوبة تأتي من أننا لا زلنا حتى الآن نتذوقه ويبعث فينا لذة جمالية، وإن له حتى الآن قيمة لا يمكن النفاذ إليها»[1]، فكيف إذن ظل السقف بدون أساس أكثر من ألف وثمانمائة سنة؟! لماذا ظل الفن الإغريقي محتفظاً بقيمته الجمالية مع زوال ظروف الإنتاج وتطور المجتمع الذي ولَّده؟! إن معنى هذا أن بعض القيم يمكن أن تعيش مستقلة عن قواعدها الاقتصادية كما يعترف ماركس وانجلز، مما يشكِّك في العلاقة الحتمية الضرورية بين البناء التحتي «أنماط الإنتاج» والبناء الفوقي «عادات، أخلاق، دين، فلسفة، فن» ولا يمكن لهذه المعضلة من حل إلا إذا أرجعنا العلاقة بينهما إلى الإنسان، فرغم انطلاق

(1) ماركس نفس المرجع ص 175.

الإنسان من الواقع المعاش في فنه وأخلاقه وفلسفته وعقائده إلا أنه يتجاوز بها الواقع، ومن هنا تكون استقلالية بعض القيم ممكنة وممكن خلودها.

وإذا كان البناء الفوقي نتاج البناء التحتي، ومهمته الحفاظ على البناء التحتي، فإنه لا يمكن تغييره إلا بتغيير البناء التحتي، ولكن البناء الفوقي يمنع تغيير البناء التحتي بما يحتويه من عقائد وتبريرات، فكيف نخرج من هذه الدوامة التي اجتذبت ماركس نفسه وفلسفته، إذا طبقنا هذا المبدأ على ماركس نفسه فإن فكره ينتمي إلى البناء الفوقي للقرن التاسع عشر والمفروض فيه أن يحافظ على علاقات الإنتاج فيه كما أنه ينتهي بانتهائه أو بتغير علاقات الإنتاج هذه، ولكن المتمركسين يدَّعون استمرارية هذا الفكر بعد أن أصبح في خبر كان بناؤه التحتي.

كما أن فكر ماركس، لم يكن على الأقل ظاهرياً ـ فكراً تبريرياً خاصة في نقده للرأسمالية، فكيف شذ عن هذه العلاقة الحتمية بين البناء التحتي والبناء الفوقي؟!.

وعندما نستقرىء التاريخ نجد أن ما يدعى بناء تحتياً لم

يؤد دائماً إلى نشوء بناء فوقي ملائم، أو على الأقل لم يؤد إلى نشوء نفس البناء الفوقي، فلقد اخترع الصينيون الورق والطباعة والبارود كما استخدم الأتراك العثمانيون البارود، ولكن لا الصين ولا الدولة العثمانية استفادت من هذا الفائدة الجلية التي حصلت عليها أوربا وكانت من دعائم نهضتها التي حطمت قلاع الاقطاع الأوروبي بينما ظلت الصين غارقة في سبات التخلف والاقطاع حتى أوائل القرن العشرين، وتناثرت أشلاء الامبراطورية التي توصف «بالرجل المريض» إذن إذا كانت أدوات الإنتاج تحدِّد نمط العلاقات الاجتماعية، فلِمَ لم تؤثر هذه الأدوات ـ الورق الطباعة البارود ـ في المجتمع الصيني الذي توصل إليها قبل غيره، وظل مع ذلك محافظاً على نفس نظامه الاقطاعي، بينما أثرت هذا التأثير الكبير في أوربا؟! إن هذا يعني بكل وضوح أن أدوات الإنتاج لا تحرِّك التاريخ ولا تشكِّل البناء الفوقي ولا تهدِّمه: إن الذي يحرك التاريخ هو الذي يخترع ويستخدم هذه الأدوات..

ثم إن نمط الإنتاج الآسيوي باعتراف ماركس نفسه

مخالف لذلك التخطيط الذي وضعه لمسيره التاريخ. .

ففي مقالة له عن أنماط الملكية السابقة على الرأسمالية يؤكد ماركس نفسه أن هذا النمط من الإنتاج لا يمكن إرجاعه لا إلى الجماعية البدائية، ولا إلى نظام العبودية أو السخرة،ولا إلى المجتمع الاقطاعي. لقد تمرد على القوالب الماركسية، وهذا أقل ما يعنيه أن المراحل السالف الحديث عنها ليست عامة بل خاصة بمجتمعات معينة، وقد حذف هذا الموضوع أي مسألة نمط الإنتاج الآسيوي من الماركسية بقرار بعد نقاش طويل في لينينغراد 1930 كان موضوعه «نمط الإنتاج الآسيوي»، لكي يستقيم التخطيط السابق ويصدق قانون المراحل تقرر حذف ما يتعارض معه من الماركسية نفسها. . وفي هذا فرض للنظرية على الواقع، وتشويه للواقع في الوقت الذي تدّعي فيه الماركسية انطلاقها من الواقع إلى النظرية[1]. وهكذا بجرة قلم تم

(1) حول مسألة نمط الإنتاج الآسيوي راجع النص الماركسي أنماط الملكية السابقة على نمط الإنتاج الرأسمالي نشر 1939 وكتاب قارودي مفتاح لفهم ماركس ص 99. وراجع أيضاً قاروي «نظرية المعرفة المادية ـ قبل انسحابه من الحزب الشيوعي الفرنسي».

التخلص من تلك الواقعة التاريخية التي تكذب قانون المراحل هذا. . وقد أسس ستالين بعد ذلك فلسفة للتاريخ الماركسي قائمة على أساس قانون المراحل الخمسة، وهي ليست سوى فلسفة تأملية ميتافيزيقية تحاول إجبار الوقائع على الدخول في إطار هذا القانون، وأصبح بعد ذلك على المؤرخ الماركسي حين يريد دراسة مجتمع كالمجتمع الأندونيسي، أو لانكا، أو بعض المجتمعات الافريقية أن يحاول إجبار الوقائع على الدخول في القوالب الماركسية الجاهزة «المشاعية البدائية» . . العبودية، أو الأقطاع، كما لو أن تاريخ كل الشعوب يمكن أن يختزل، أو ليس إلا نسخة من تطور التاريخ الأوربي من اليونان القديمة حتى الرأسمالية الغربية الحديثة، وإن لم يكن في هذا رائحة العنصرية، ففيه بالتأكيد نزعة استعلاء الأوربي. ولهذا لا يدهشنا أن الذين اعتنقوا الماركسية لم يفعلوا إلا استبدال ثقافة غربية بثقافة غربية أخرى، إن ماركس أوروبي حتى النخاع!!.

وإذا نظرنا إلى تاريخ الإسلام الاقتصادي لاحظنا بإيجاز

تفنيداً لتوالي المراحل الخمس، فالاقطاع تلا النظام التجاري ولم يسبقه، كما أن النشاط الاقتصادي لم يتطور إلى النظام الرأسمالي رغم اكتشافات المسلمين العلمية وحضارتهم والتي انجلز أول من يشهد بها ويشيد[1]. وهذا يعني أن مسار المجتمع العربي الإسلامي غير مسار المجتمع الأوربي لو لم يفرض عليه النظام الرأسمالي مع الاستعمار لكان له طريق مختلف، ولو لم يفرض عليه بعض المعتوهين «ماركسية» يرفضها الواقع جملةً وتفصيلاً ولا تعبِّر إلا عن اغتراب أصحابها واستمرارية عقدة النقص لديهم..

إن ماركس عكس هيجل وانسجاماً مع نظرته في العلاقة الشرطية بين البناء التحتي والبناء الفوقي، ويرى أن الدولة ليست هي المتحكمة في المجتمع البورجوازي، وليست صانعة المجتمع البورجوازي، وإنما المجتمع البورجوازي هو المتحكم في الدولة وصانعها، والدولة على هذا النحو ليست إلا الشكل الذي بواسطته تحمي الطبقة المسيطرة على مصالحها، وبالتالي فإن الدولة البورجوازية

(1) انجلز الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية ص 40.

ضرورة لكي تضمن ملكيتها ومصالحها ضد الأخطار الداخلية والخارجية، ومعنى هذا أن الدولة لا تستطيع التصرف إلا وفق مصالح البورجوازية[1] لكن ماركس يدق مسماراً آخر في نعش العلاقة الضرورية بين البناء التحتي والبناء الفوقي حين يعترف بأن الدولة يمكن أن تتصرف بما لا يتفق مع مـصالح البورجوازية بل والدخول في نزاع ضد الطبقة المالكة للثروات[2].

إن انطلاق ماركس في تفسير الثورة بالاختلال بين علاقات الإنتاج وأدوات الإنتاج يجعل الثورة لا تجد مبرِّرها في سعادة الإنسان أو توفير حاجياته، وليس لها مبرِّر أخلاقي، ولا اجتماعي، فهي ليست من أجل إنصاف المظلوم، أو سعادة العامل، أو تحقيق العدل، أو تحرير الشغيلة، ليست كل هذا الذي تتخذه الدعاية الماركسية، أو الماركسية السياسية، مبرراً، بل إن ماركس ليضحك ساخراً إذا قرأ كتابات الماركسية السياسية. .

---

(1) انظر ماركس المسألة اليهودية.

(2) بيرانسار ماركس الفوضوية ج 3 ص 249.

فهو حين اضطر في البيان الشيوعي وبطلب من المؤتمر الذي صدر عنه البيان أن يدخل أمثال هذه المفاهيم «الحق، الإخاء، العدالة»[1] أدخلها مرغماً، لكنه كتب إلى انجلز مؤكداً أنه أدرج هذه الكلمات في البيان «على نحو لا يمكن أن ينجم عنه أي ضرر»[2].

إن الثورة بالنسبة له ليست إلا إيجاد توازن جديد بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج بعد أن تطورت قوى الإنتاج بشكل لم تسايرها فيه علاقات الإنتاج، فإذا سلمنا بهذا فإنها ليست ثورة، إلا إذا سلمنا بأن الزلزال الذي هو أيضاً إعادة توازن مفقود ثورة، لماذا الشيوعية حتمية التحقق؟.

يجيب ماركس لأن المرحلة الحالية ـ عصر ماركس ـ قد بلغت من التطور التقني والتنظيم الاقتصادي صارت معه علاقات الإنتاج والملكية الرأسمالية لأدوات الإنتاج عقبة في سبيل تطور قوى الإنتاج، ولهذا استخلص أن الملكية الخاصة ليست إلا فوضى تؤدي إلى كوارث. ورغم

(1) ماركس خطاب في الأممية الأولى عن ريازانف ص 166.

(2) يازانوف محاضرات في تاريخ الماركسية ص 166.

اعتراضنا على هذا الفهم للملكية الرأسمالية على أنها ملكية خاصة، وتجاوزاً عن النقاط التي سبقت مناقشتها فإن ما يهمنا هنا هو التأكيد من قبل ماركس على أن السبب الوحيد لقيام «الثورة» هو أن علاقات الإنتاج ونظام الملكية لم يعودا متوازنين مع التطور الحاصل في قوى الإنتاج، ولهذا يتحتم تغيرها لكي يعود التوازن،وهنا يكون منطقياً حين نسلِّم بهذا أن تؤول الملكية للدولة رغم احتجاج المتمركسين بأن ملكية الدولة لوسائل الإنتاج مسألة مؤقتة لملكية الوصي لأموال الموصى عليه القاصر!!. وما يترتب على ملكية الدولة لوسائل الإنتاج من علاقات جديدة تتناسب مع تطور وسائل الإنتاج، إن الهدف هو إزالة ما يعرقل انطلاقها أي أن تصبح على مذهب ماركس «الإمكانيات الفنية لتنظيم شامل للحاجات ولمصادر الثورة والعمل» أي أن تعقد الإنتاج يستدعي ليس عدة رأسماليين بل رأسمالي واحد: الدولة. غير أن هذا يستحيل معه الادِّعاء بأنه سيؤدي إلى «إلغاء الطبقات».

إن هذا يشبه ما يحدث في النظام الرأسمالي حين تجد

الشركات الصغيرة أن تفرقها وبعثرة جهودها وتنافسها يعرقل الإنتاج، ويعرقل تطور أدوات الإنتاج كما يبدِّد إمكانيات الربح لديها، فتتفق إما طوعاً أو كرهاً ـ حين تبتلع شركة كبرى غيرها من الشركات الصغيرة ـ على الدخول في شركة واحدة والتي تسمى الشركات المتعددة الجنسية، والتي تجاوزت الحدود الوطنية وصار لها قانونها وجنسيتها فوق قوانين وجنسيات البلاد العاملة بها. هذا التنظيم الجديد يتناسب مع تطور وسائل الإنتاج الهائل، أو بالأحرى يوفر إمكانيات أكبر للربح، لأنه ليس إلا احتكاراً يلغي وهم المنافسة التي يحرق لها الرأسماليون البخور، بينما الشكل السابق لا يتناسب مطلقاً مع الرغبة في تحقيق أعلى معدل من الربح الذي يدفع الرأسمالي إلى الإنتاج وتطوير أدوات الإنتاج، إن وجود الرأسمالية متمثلة في أفراد يوزع الثروة ويحدّ من تطور أدوات الإنتاج، ويقلِّل من فرص الربح أمام الرأسماليين بما يدخلون فيه من صراع وتنافس، بينما تركُّزها في يد واحدة يعطي فرصة هائلة لتطور أدوات الإنتاج والربح وهذا هو حلم الرأسمالية. إن الرأسماليين يقدِّسون معبودهم «الرأسمالي» حتى أنهم

يضحون بأنفسهم قرباناً له: إذ يموت، يزول الرأسمالي وتبقى الرأسمالية ممثلة في الدولة الوريثة للرأسماليين، فماذا قال برودون عن هذه الدولة؟: «إن المالك هنا ـ الدولة ـ ليست له مشاعر، ولا عواطف، فهو كائن غريب متصلب خال من كل وجدان ومن كل إحساس يتحرك ضمن نطاق أفكاره تماماً كما يفعل البغل خلال درسه للحبوب. والواقع أن الملكية لا تصبح اجتماعية بتحولها هذا إذ لا يمكن مداواة داء الكلب بجعل كل الناس يعضون»[1] إن التحول إلى ملكية الدولة أمر سليم إذا كان الهدف الأساسي هو إزالة ما يعرقل تطور قوى الإنتاج والربح، أما إذا كان الهدف الأساسي الإنسان وحياته الاجتماعية فإنه خاطىء تماماً، ولهذا نعتبر أن الماركسية ليست إلا الرأسمالية بدون رأسماليين أفراد، ويحق حينئذ لأحد الماركسيين أن يصرح مزهواً «أن المادية التاريخية هي تعرّف المجتمعات الرأسمالية على نفسها»[2]

---

(1) برودون عن كتاب ج. غوريتش برودون ص 79.

(2) مغزولي العنف الاستبدادي ص 119.

ففي النظام الماركسي يستقل نظام الإنتاج الرأسمالي عن الرأسماليين أنفسهم ليخضع الجميع تحت سلطانه ونجد أمامنا حينئذ ما عبر عنه «هوبز بالدولة تنين». .

إن كل التفسير الماركسي للتاريخ يرتكز على أساس التسليم «بالحتمية»، هذه الحتمية في الواقع لا يمكن علمياً البرهنة على وجودها، إذ ليست إلا فرضية على الوقائع أن تثبتها أو تنفيها، ولكن ماركس والمتمركسين بعده في دراستهم للوقائع نسوا المنهج العلمي وأجبروا الوقائع ـ إن كان يمكن إجبارها ـ أن تصدق فرضيتهم!.

إن وهم الحتمية الذي نشاهده وراء كل التفسيرات الماركسية للواقع الاجتماعي يأتي من أن التاريخ يهتم بأحداث بعد أن تحدث يستحيل إلا أن تحدث، كما يستحيل قبل حدوثها أن نسأل عن حتميتها أو إمكانيتها من عدمها. إننا إذا وضعنا أنفسنا بعد الأحداث فإننا نقول إنها حتمية أما إذا وضعنا أنفسنا قبل الأحداث فهي ممكنة! إن التاريخ هو مجال التحول من ممكن إلى حتمي، ولكن من يحوِّل الممكن إلى حتمي؟ من يحوِّل الحرية إلى ضرورة؟.

إن الحتمية في تفسير أحداث المستقبل إسقاط غير مشروع لحتمية الأحداث التي تكتسبها من انتسابها للماضي على المستقبل، أو فرض لرغبة المؤرخ على مستقبل التاريخ وليس لها غير هذا مبرر. وليس بعد هذا بغريب أن نجد سوروكين عدو الماركسية المعلن يلتقي مع ماركس حين يؤكد «إننا كخشبة على منحدرات شلالات نياجرا، نحن مسوقون بتيارات.. يستعصي علينا مقاومتها»[1]، فإذا استبدلنا شلالات نياجرا بالتاريخ كان الناتج واحدا!.

إلا أن في هذا تجاهلاً وإهمالاً لأمور قد تبدو بسيطة لا تليق بجلالة فيلسوف التاريخ، لكن هذا لا يمنع أن تكون لها أحياناً أعظم النتائج، فعندما ثار نزاع بين هنري الثامن في ظل حكم أسرة تيودور وبين البابا، كان النزاع حول رغبة هنري الثامن تطليق زوجته، ورفض البابا التصريح له بذلك، فما هي نتائج هذا النزاع؟ لقد صادر هنري أملاك الكنيسة ووزعها على أصدقائه، وكان لهذا نتائج اقتصادية بعيدة المدى. فأي قانون اجتماعي أو

(1) سوروكين أزمة عصرنا عن سدني هوك البطل في التاريخ ص 244.

تطوري كان على هنري الثامن بمقتضاه أن يستاء من زوجته وأن يدخل مع البابا في نزاع لهذا السبب، إنها أسباب لا يمكن استنباطها من أي قانون عام[1] .

قد يقول قائل بأن هذا السبب المعلن ليس إلا القشة أو القطرة التي جعلت الإناء يفيض، وهذا يعني أن هناك أسباباً أعمق. تدخل الكنيسة في شؤون الحكم، وصايتها على العرش، توزع ولاء الرعيـة بين السلطة الملكيـة والكنيسة رغبته الانفراد بالحكم. كل هذا ممكن ولكن يظل السؤال: لماذا ترك كل هذه المبررات التي تكسبه تأييداً أكبر في معركته مع الكنيسة واختار الدخول في صراع مع الكنيسة،لسبب شخصي عاطفي.

ولكن ماركس أو أي ماركسي وريث مخلص لهيجل سوف ينفخ أوداجه ويجيبنا: ذلك يبدو أسباب خاصة لكنه في الواقع يقدم خدمة جليلة لحركة التاريخ، ويحقق بهذا السبب العاطفي غاية تاريخية لا يعيها، ويحق لنا بعد سماع

(1) م. كورنفودت مدخل إلى المادية الجدلية ص 22-23.

هذه الأقوال أن نؤكد مع قارودي الماركسي سابقاً أن «المادية التاريخية غدت نوعاً من الدين ذا عقيدة خاصة ومقدسة، وصار الحزب بديلاً عن الله في نوع من اللاهوت العلماني وهو أسوأ أنواع اللاهوت» [1] بل وأصبح التاريخ المؤله يلقي على الإنسان بمهام عليه فقط تنفيذها، فالبروليتاريا على رأي انجلز «هي الطبقة التي يلقي عليها التاريخ مهمة إزالة الرأسمالية» [2] وهذه الحتمية التاريخية صارت على هذا النحو تتضمن نزعة محافظة [3]، فهي وإن كانت تتضمن تبرير التغيير فهي تتضمن أيضاً تبرير رفض التغيير.

إلا أن ماركس نفسه قد اعترف باستحالة استنتاج المراحل الخمسة، وأقرَّ بأن التاريخ الإنساني أشد تعقيداً مما كان يخيل إليه حين انتهى إلى القول بهذه المراحل، واعترف بإمكانية حدوث ركود فيه، بل وحتى التراجع إلى مرحلة سبقت، كما أقر بعامل الصدفة «قد يكون التاريخ ذا طبيعة

(1) قارودي حوار الحضارات ص 199.
(2) انجلز عن كانابا نصوص مختارة ص 9.
(3) قارودي دعوة إلى الأحياء ص 309.

تصوفية جداً إذا لم تلعب فيه الصدفة دوراً ما»[1] . كما أقر بأنه يستحيل علينا ابتداء من القاعدة أو البناء التحتي أن نستنتج آلياً الأبنية الفوقية وماركس يعلن هذا صراحة: «إن تصورنا للتاريخ قبل كل شيء ليس إلا إرشادات من أجل تسهيل الدراسة وليس قواعد جاهزة تستخدم في البناء على الطريقة الهجلية» إن ما كنا نتصوره عن بعد قلعة قوية متماسكة تبين لنا عن قرب أنه كثبان من الرمال تتهاوى عند أول مواجهة، إن المادية التاريخية ليس لها أي قيمة يقينية أو واقعية، إنها ليست في أفضل الأحوال إلا نموذج لدراسة تاريخ ماض لمجتمعات بعينها.

هل يمكن بعد كل هذا أن نحدِّد موقفاً واضحاً من هذه القضية؟ إن التحليل المستفيض نوعاً ما قد يحجب على الكثيرين ما توصلنا إليه، هل هناك طبقات؟ هل هناك صراع للطبقات؟ هل الاستحواذ على أدوات الإنتاج جوهر الصراع ؟ هل هذا الصراع يحرك التاريخ؟ .

---

(1) من ماركس إلى كوجيلمان 17 ابريل 1871 عن بيرانسار ماركس والفوضوية ج 3 ص 230.

مع أنه قد لا يكون ما سنورده جديداً بالنسبة لتحليلنا السابق إلا أنه من المحبذ أن نعيد عرضه بشيء من التلخيص والتركيز.

إن القضية ليست وجود أو عدم وجود طبقات، كما أنها ليست دخول هذه الطبقات في صراع من عدمه، فالواقع قد يؤكد هذا، فإذا أخذنا الطبقة على أنها مجموعة من الأفراد تربط بينهم المصالح، فإن الرباط الأقوى ليس هذه المصالح، فمصالحهم متعارضة واقعياً، بل دفع خطر الطبقات الأخرى، والدفاع عما يستحوذون عليه ويحرمون منه الآخرين «باحتكارهم له». فالرأسمالي لا توحِّده المصالح في الدرجة الأولى مع غيره من الرأسماليين، بالعكس هذه تدفعه إلى دخول حرب لا هوادة فيها ضد أمثاله، بلْ الذي يوحِّده ويضطره حتى للتنازل عن بعض مصالحه لأمثاله هو دفع خطر الفقراء وللسيطرة عليهم، والعمال أو الفقراء عموماً لا توحِّدهم المصالح في طبقة، إذ ما هي المصلحة التي تربط الفقير المعدم بغيره من المعدمين اقتصادياً؟! إن الذي يوحِّدهم هو الظلم الواقع عليهم

والذي لا يستطيعـون فرادى درأه فيكتشفـون ضرورة وحدتهم: إن هذا التعريف يشير إلى وجود طبقات فعلاً، إذ لا يمكن أن نعتبر من حسابه في المصرف ملايين، والذي ينتقل في طائرة خاصة، وصاحب المصانع أو العمارات.. الخ على نفس المستوى مع من حسابه صفراً أوليس له حساب أصلاً أو مع العامل في المصنع أو المستأجر الذليل في عمارة المالك، مع أننا وكما أشرنا لا نرى العامل في الانقسام الطبقي عاملاً كمياً فقط، إن ما يريده الأولون مناقض تماماً لما يريده العامل والمستأجر والفقير عموماً رفع الظلم الحائق بهم وإزالة أولئك الذين لكي يزيدوا من حسابهم أو يوسعوا مصانعهم أو يشيدوا عمارات جديدة على أكتاب الأجراء ولاستغلالهم لا يطلبون إلا إخضاع هؤلاء، وهنا يبرز الصراع على السلطة أكثر حدة من الصراع على الثروة، فالطريق إلى الثروة يمر بالسلطة وبالسلاح، هذا الصراع صار الآن واضحاً لدرجة لا يمكن تجاهلها.

إن ما نعترض عليه ليس وجود طبقات «فحيثما يوجد

احتكار توجد طبقات[1] ولا دخولها في صراع سياسي واقتصادي بل وعسكري أيضاً، فالاحتكار يؤدي إلى الصراع»[2] إن قبيلة ما إذا احتكرت بئر ماء فعليها أن تعد أسلحتها. ولكن ما لا نستطيع قبوله هو:

1 ـ أن يكون صراع الطبقات مفسِّراً لحركة التاريخ على المستوى العالمي، فهذا ما ثبت ويثبت كل يوم عدم صدقه، خاصة في أيامنا هذه حيث نهضت الأقليات العرقية مطالبة باحترام كيانها، إن العامل القومي على مستوى التاريخ العالمي هو محرِّك التاريخ،إذ كيف أقتنع أنا الكادح العربي بأني أقرب إلى الكادح الصهيوني منّي إلى الغني العربي؟ إن الخطر الذي يمثله الصهيوني على وجودي أشد من خطر الغني، فالغني ينقرني يستغلني لكنه في أسوأ الأحوال محتاج لوجودي، لكن الصهيوني قصده الأساسي تدمير هذا الوجود.

صحيح أن الموقف يتطلب منا الآن التحرير الوطني

---

(1) الشروح 2 المراحل ص 18.

(2) نفس المرجع.

والاجتماعي أي أن نفعل دفعة واحدة ما فعله الآخرون على مراحل، والأغنياء مستعدون للمساهمة في التحرير الوطني، لكنهم في نفس الوقت مستعدون للتحالف مع الشيطان الأكبر والأصغر إذا شعروا بريح التحرير الاجتماعي، وهذا ما حدث حين أعلنت بعض المنظمات أن الطريق إلى القدس يمر ببعض العواصم العربية أن ارتدت هذه العواصم فذبحت المنظمات هذه.

هل نعطي الأولوية للتحرير الوطني؟ الوقت متأخر، لقد أدركت «الرجعية» أن التحرير لن يكون وطنياً فقط، لكنه سيستمر ما بعد التحرير الوطني إلى التحرير الاجتماعي، ولهذا يقاوم البعض من العرب حركة التحرير الاجتماعي ويفضلون وجود «إسرائيل» لكي تصرف عنهم شر حركات التحرير، وتكون حاجزاً يحميهم من الثورة!.

هل نعطي الأولوية للتحرير الاجتماعي؟ للقضاء على أعداء الداخل؟ وهل سيتركنا العدو القومي نتفرغ لسحق العدو الاجتماعي وهو يعرف أنه سيكون الفريسة الثانية؟.

لو كان بالإمكان تأجيل أحد الصراعين والانفراد بأحد العدوين لكان ذلك أفضل، ولكن لسنا وحدنا نعرف هذه الحقيقة، وبالتالي ليس لنا إلا القتال على الجبهتين وأن نتبنى كلمة فاوست «أن تكون إنساناً يعني أن تقاتل»(*).

2 ـ ما نرفضه أيضاً أن الطبقات موجودة منذ الأبد وستوجد للأبد حسبما يذهب إليه ماركس وانجلز[1] مع ما في هذا من تناقض مع ما يحدِّداه كغاية للتاريخ، مما اضطر انجلز بعد ذلك أن يدخل على النص استثناء ـ «أن التاريخ الماضي برمته ـ باستثناء مراحله البدائية ـ قد كان تاريخ صراع طبقات»[2] وهذا يعني أن ثمة مرحلة لم تكن صراعية.

3 ـ ما نرفضه أيضاً أن الأساس الذي تتكون عليه الطبقات هو دائماً وفي كل مكان اقتصادي، فقد ثبت أن هناك طبقات لا يمثل فيها العامل الاقتصادي إلا دوراً ضئيلاً

(*) قوته مسرحية فاوست.

(1) انظر البيان الشيوعي ص 28.

(2) انجلز انتي دهورينق ص 33.

جداً أو حتى لا يذكر مما يجعلنا نميل إلى التعريف الأوسع: «الطبقة احتكار»[1].

4 ـ ما نرفضه أيضاً أن التاريخ يحرِّكه صراع الطبقات، إذ معنى هذا أن الطبقات أزلية، إن صراع الطبقات كمحرك للتاريخ يقوم على مسلمة وجود الطبقات قبل أن توجد، فلكي تدخل البرجوازية في صراع مع النبلاء والأقطاع ينبغي أن تكون موجودة، لكنها لم تكن موجودة بدليل وجود النبلاء والاقطاع، وعليها إذن أن توجد في مواجهة الآخرين بالنسبة لها. إذن الأمر ليس صراع طبقات بل طبقات ينتجها الصراع، وهذا ما يفسر عدم وجود طبقية في أغلب فترات التاريخ الإسلامي، فالعقيدة الإسلامية الحقة وما فرضته على المسلم طوعاً أو كرهاً، وما أوجدته من منافذ تمنع تركيز الثروة،ومبادىء تشجع الأخوة قد حالت دون وجود فرص الصراع، ولم يظهر الصراع الاجتماعي، والطبقية إلا في فترات ضعف العقيدة الإسلامية.

(1) الشروح 2 المراحل 15.

وبالتالي يجب البحث عن مفسر للصراع ولحركة التاريخ في غير عامل صراع الطبقات، إن هذا العامل الذي نبحث عنه نجده واضحاً في التاريخ الإسلامي «العامل القومي» والصراع المذهبي.

فإذا كانت الطبقات نتيجة الصراع وليست سببه كان ذلك يعني أنها ليست حتمية الوجود إلا إذا سلمنا بحتمية الصراع الأبدي، بمعنى أن إنساناً وإنساناً لا يلتقيان أبداً وإنما يتصارعان، وفي هذا تبرير ما بعده تبرير للنظام الرأسمالي.

إن تأكيد الماركسية على أن التاريخ يحركه صراع الطبقات مناقض للغاية التي تحددها للتاريخ. إذ يعني هذا أن الطبقات وجدت منذ الأزل وستوجد إلى الأبد، وهذا مناقض من ناحية لما ثبت من أن الإنسان القديم لم يعرف نظام الطبقات كما اعترف به ماركس نفسه وحيث يؤكد أن الانقسام الطبقي وجد مع التطور الاقتصادي ونظام تقسيم العمل، غير أن ما بين تقسيم العمل والانقسام الطبقي ما بين الأرض والسماء.

وهذا يعني أن ثمة زمناً لم يعرف فيه الإنسان الانقسام الطبقي، فهل لم يكن له تاريخ أيضاً؟ هل ننكر أن يكون له تاريخ لأنه لم يدوَّن وبالتالي نقصر التاريخ على التاريخ المدوَّن بشكل من الأشكال، إنه بالتأكيد جهل بمعنى التاريخ، وماركس يرد علينا بأن التاريخ الذي نعيشه الآن هو ما قبل التاريخ، ومن هنا تبرز ملاحظتان:

1 ـ إذن دراسته لهذا التاريخ والقوانين التي استخلصها كما يدّعي هي قوانين لما قبل التاريخ تنتهي معه.

2 ـ إننا نطرح نفس السؤال الذي وجهه ماركس إلى الألمان «إذا كانت الحكمة التاريخية التي يتحلى بها الألمان أنهم إذا افتقروا إلى المادة الإيجابية أو لم يتمكنوا من المجادلة. . راحوا يؤكدون أن هذا ليس بالتاريخ بأي حال، بل عصور ما قبل التاريخ. . على أي حال، فإنهم لا يفسرون لنا كيف ننتقل من هذه السخافة ـ ما قبل التاريخ ـ إلى التاريخ بمعنى الكلمة»[1] ونحن ننتظر ـ بدون جدوى ـ أن يفسر لنا ماركس أو

(1) ماركس الأديولوجية الألمانية ص 38.

المتمركسون بالنيابة عنه كيف ننتقل من سخافة ما قبل التاريخ الذي نعيشه إلى التاريخ بمعنى الكلمة الذي لم نعشه بعد؟!.

إن ماركس يعتقد أن الطبقات ستلغى على يد البروليتاريا ودكتاتوريتها[1] ورغم شكّنا في أن نظاماً طبقياً يلغي الطبقية، مع افتراض أن دكتاتورية البروليتاريا هي فعلاً كذلك وليست دكتاتورية أوصياء عليها، حيث إن اتباعه في حيرى «من الذي يضطلع بهذه الدكتاتورية الحزب الشيوعي أم الطبقة العاملة، أيجب علينا أن نسعى إلى دكتاتورية الحزب الشيوعي أم إلى دكتاتورية البروليتاريا»[2].

إلا أنها إذا كانت ستلغى على يد البروليتاريا فهل لن يكون بعد ذلك للإنسان تاريخ؟ وماذا سيحرك التاريخ حين تزول الطبقات؟!.

ومعنى هذا كله أن الانقسام الطبقي شيء عارض في

(1) ج. بليخانوف حول نظرية صراع الطبقات ص 97.
(2) عصبة سبارتكوس عن لينين اليسارية مرض الشيوعية الطفولي ص 32.

التاريخ الإنساني وليس جوهرياً، ما دام لم يوجد أحياناً، أو أنه سيزول أحياناً أخرى، وعلى هذا لا يمكن اعتماده كمحرِّك للتاريخ الإنساني وإلا ناقضنا أنفسنا، ولا يمكن أن يشتق قوانين دائمة من عارض.

أما إذا اعتبرنا التاريخ فقط سجلاً لصراع الطبقات فإذا انتهى الصراع انتهى التاريخ، وعاش الإنسان بدون تاريخ، مثل حلبة الملاكمة بدون ملاكمين، ولكننا بهذا نستبعد بدون وجه حق نشاطات الإنسان الأخرى مثل الفنون والآداب والاكتشافات العلمية، وكل ما يترتب على «اجتماع الناس» لنجعل التاريخ فقط تاريخ صراع ينتهي بانتهاء الصراع. إن الطبقات قد توجد في مجتمعات معينة، وفي فترات معينة لكنها ليست أساساً في حركة التاريخ، لا هي ولا أدوات الإنتاج، ولا يعرف التاريخ أية حتمية مادية كانت أم لا: إن التاريخ هو تاريخ الاجتماع، بدأ في اللحظة التي اجتمع فيها أكثر من واحد وسينتهي ربما حين ينفرط هذا الاجتماع، وبالتالي فإن جوهر حركة التاريخ يقوم في العلاقات الاجتماعية «فالرابطة الاجتماعية التي تربط الجماعات البشرية كلا على حدة من الأسرة إلى

القبيلة إلى الأمة هي أساس حركة التاريخ»[1] وما عدا هذا عرض زائل.

* * *

وماذا عن تنبؤات ماركس؟ إن أي علم لم يستطع التوصل إلى التنبؤ بما سيكون عليه موضوعه مستقبلاً فهو ليس بعلم ولا يفيد، ولهذا حاول ماركس أن يتنبأ وفقاً للحتمية الصارمة التي توهمها في تتابع المراحل وأدل هذه التنبؤات كانت أن الثورة ستحصل في انجلترا أو أمريكا أو فرنسا أو ألمانيا[2] ولكنها يا للخيبة لم تحصل حيث توقع، باعتبار أن هذه البلدان قد وصلت درجة النضج ولم يبق إلا بعض الزمن وتحل المرحلة المتنبأ بها محل الرأسمالية، وحصلت في بلاد متأخرة اقتصادياً ولم يمر بعضها بالمرحلة الرأسمالية اطلاقاً ـ الصين ـ مما اضطر لينين أن يعترف بأنه «ما كان باستطاعة أي كان أن يتنبأ بأن البروليتاريا ستستلم السلطة في أحد البلدان الأقل تطوراً.. أبداً لم يتنبأ أحد

---

(1) معمر القذافي الفصل الثالث الكتاب الأخضر ص 5.

(2) انجلز عن كانابا نصوص مختارة ص 49.

بهذا الأمر»[1] ولا حتى ماركس مما يجعل باكونين على حق حين عارض ما يذهب إليه ماركس من أن الناس وتاريخهم تحدده القوى الاقتصادية [2] كما أن تطور الرأسمالية قد أنتج طبقة ثالثة، وبالتالي لم يعد المجتمع الرأسمالي مكوّناً من طبقتين فقط بورجوازية ـ بروليتاريا، وتخلصاً من هذا المأزق دعاها المتمركسون البورجوازية الصغيرة!.

وقد علّق ماركس آمالاً كبيرة ـ وفق منهجه العلمي ـ على أمريكا، فقد كتب إلى لينوكلن قائلاً: «منذ اللحظات الأولى من الصراع الدائر في أمريكا فإن العمال في أوروبا يشعرون بأنه على العلم ذي النجوم قد كتب مصيرهم ومصير طبقتهم»[3] مما يدل على جهل ماركس بطبيعة الصراع، ولا ندري الآن لو كان حياً ماذا يقول في منهجه الذي قاده إلى هذه التنبؤة، حين يجد أمريكا التي كتب على علمها مصير العمال وطبقتهم قد صارت أعتى

---

(1) لينين المجلد الثالث والثلاثين ص 101-109 .

(2) ألبان ويدجيري المذاهب الكبرى في التاريخ ص 62.

(3) ماركس انجلز الحرب الأهلية في أمريكا، النشر الدولي نيويورك 1940 .

قلعة رأسمالية، وأن نجوم علمها صارت جماجم..

ويلخص ماركوز فشل هذه التنبؤات قائلاً: «إن التحليل الماركسي لا يستطيع ولا يجوز له أن يغري نفسه ويعللها باللجوء إلى المدى الطويل، فعلى المدى الطويل سينهار النظام الرأسمالي، بكل تأكيد هذا صحيح ولكن النظرية الماركسية تعجز عن التنبؤ بشكل المجتمع الذي سيخلفه» [1] لماذا؟ لأن شكل المجتمع القادم لا تحدده أية شروط مستقلة عن الإنسان كما أن الوقت الكافي لإنشائه يتوقف على مدى تصميم الإنسان[2] .

(1) ماركوز الثورة وضد الثورة ص 37.

(2) الشروح 2 المراحل ص 4-11-12.

التحدي والاستجابة

مثلما حرَّكت الحرب العالمية الأولى شبنقلر، ودفعته إلى تفسير متشائم حول انهيار الحضارة الغربية بعد أن تأكد لديه أن التقدم المادي الذي لم يصاحبه تقدم أخلاقي، قد دفع المجتمعات الأوربية إلى الدخول في مرحلة الاحتضار أو الاختناق بالآلة أو بأدق التعبير بالتقنية التي فلت زمامها ولم يعد في إمكان الأوربي السيطرة عليها، كما تأكد لديه من معايشته ويلات الحرب والدمار أن الأوربي الذي جعله معظم فلاسفة التاريخ مركز ومعيار الحضارة ليس في الحقيقة بأكثر حضارة من غيره، ولقد عبر عن وجهة النظر هذه برنارد شو ساخراً من ادعاءات التقدم الحضاري الأوربي قائلاً: «إن الإصابة بطلقة بندقية ليس أرحم من الإصابة بسهم مسموم» وهذا يعني أن الإنسانية من حيث المنظور الأخلاقي صارت أكثر همجية بتقدمها التقني.

كذلك دفعت الحرب العالمية الثانية مفكراً آخر إلى تأمل

التاريخ.ومحاولة معرفة مساره لا يهتم فقط بالتاريخ الأوربي بل كل الحضارات وإن كان يصنِّف كما يصفن شبنقلر على اعتبار أن تفسيره للتاريخ يدخل ضمن المذاهب القائلة بالدورة الحضارية إلا أنه من ناحية أخرى وضح اختلافه عن شبنقلر في نقاط أهمها:

1 ـ ليس المجتمع كائناً عضوياً يولد وينمو ويفنى وإذا كان قد قدر على الكائن العضوي الفناء بعد عمر معلوم فليس هناك سبب للادعاء بأن المجتمعات تخضع لنفس المصير، هذا الادعاء الذي يسم في الواقع كل النظريات الاستسلامية المحاولة تبرئة المجتمع من مسؤولية انهيار حضارته.

2 ـ إن المستقبل مفتوح غير محدد بالنسبة للمجتمعات، نعم إن بعض المجتمعات البشرية بسبب ما ارتكبت من أخطاء وحماقات قد اندثرت، غير أنه لا يمكن الجزم بأن أياً منها قد كتب عليه هذا المصير مقدماً.

ورغم هذا الاختلاف عن شبنقلر فإن توينبي يتفق معه في بعض النقاط التالية:

1 ـ رفض وحدة الحضارة الإنسانية حيث إن هذه الفكرة (وحدة الحضارة) تجعل من الحضارة الغربية النتاج النهائي.

2 ـ إن الحضارة الغربيـة ليست الحضارة الـوحيدة ولا النموذج الوحيد بل هناك حضارات عدة متعايشة لا زالت تحتفظ بإمكانياتها الإبداعية حتى وإن تغلبت عليها في بعض النواحي الحضارة الغربية.

3 ـ وقد نتجت الادعاءات السابقة عن وحدة الحضارة وعن الحضارة ا لأوربية كنتاج نهائي من وجهة نظر توينبي من العوامل التالية:

1 ـ حب الذات، حيث إن أغلب فلاسفة التاريخ غربيون فإنه ينشأ لديهم وهم، أحياناً لجهلهم بالحضارات الأخرى بأن حضارتهم هي أرقى أنواع الحضارات وآخرها.

2 ـ وهم ركود الشرق وتخلفه: وقد لجـأ كثير من مفسري التاريخ إلى اعتبار الحضارة شعلة تتبادلها الشعوب ولا يمكن أن تكون لدى شعبين في آن

واحد أو أنها مسرح لا يعتليه شعبان معاً كما ذهب هيجل.

3 ـ وهم القول بالتقدم على حركة مستقيمة على الدوام.

وقد ذهب توينبي بعد ذلك إلى ضرورة دراسة جميع الحضارات دون تفضيل خاص للحضارة الغربية متابعاً في هذا شبنقلر، كما رفض التقسيم الثلاثي التقليدي للتاريخ إلى قديم ووسيط وحديث لأن هذا التقسيم يقوم في جوهره على الاعتداد بتاريخ الحضارة الغربية، ومحاولة فرض نموذجها على الحضارات الأخرى وهذا واضح الخطأ فالوسيط مثلاً عند الأوربيين كان ظلاماً وجهلاً بينما كان في الحضارة العربية نوراً وتقدماً كما يتفق توينبي مع شبنقلر في رفض أي اعتبار للعرقية في التشكيل الثقافي للحضارات، وهي النظرة التي سادت عند الكثيرين من مفسري التاريخ والتي تجعل العرق ذا البشرة البيضاء والشعر الأصفر والعيون الزرقاء أو الإنسان النوردي على منصة شرف الحضارة في الوقت الذي لا تمثل فيه حضارة الأخير إلا مساهمة جزئية إلى جانب الحضارات الأخرى.

سبب نشوء الحضارات أو حركة التاريخ:

لقد فسَّر توينبي سبب نشوء الحضارات بانتقال المجتمعات البدائية من حالة الجمود والتكرار إلى حالة الحركة والإبداع، وهذا التفسير يعتمد على ما يسميه توينبي الأقلية المسيطرة وتحولها من الجمود إلى الحركة.

وهذا التفسير يراه توينبي منطبقاً على جميع الحضارات سواء من حيث نشأتها أو سقوطها، إن نشأة الحضارة يعني أن الأقلية المسيطرة تكون حركية وخلّاقة مبدعة تلتف حولها البروليتاريا الداخلية وتخشاها البروليتاريا الخارجية فإذا فقدت عنصر الحركية والإبداع انفضّت من حولها البروليتاريا الداخلية وطمعت فيها البروليتاريا الخارجية، وهذا يعني إيذاناً بسقوط الحضارة أو جمودها إن لم تظهر أقلية جديدة تحقق التفاف البروليتاريا الداخلية وترهب البروليتارياالخارجية، إلا أننا نلاحظ أن توينبي لم يقدم أي تفسير لكيفية انتقال الأقلية من الجمود إلى الحركة أو العكس.

وهذا الانتقال من الحركة إلى السكون، ومن السكون

إلى الحركة ظاهرة أساسية من وجهة نظر توينبي في كل المجتمعات، فقد أدرك ذلك الصينيون فأطلقوا على السكون «ين» وعلى الحركة «يانغ» ولكن بقي ثمة سؤال مهم: ما الذي أخرج الإنسان من جمود الدور البدائي الذي قبع فيه طوال 98٪ من عمر البشرية على الأرض ـ حسب رأي توينبي ـ وأطلقه في أجواء الدور الحضاري؟ أي بشكل أكثر مباشرة ما الذي دفع الإنسان من الجمود إلى الحركة ما مصدر هذه الحركة؟.

وللإجابة على هذا السؤال يبدأ توينبي بتفحص العوامل الممكنة:

1 ـ من أول هذه العوامل التي يفسر بها بعض المفسرين حركة المجتمعات كون هذه المجتمعات تنتهي إلى عرق معين متفوق على غيره، وهذا يعني أن الحركة فيه سمة طبيعية دون غيره، وبعد دراسة عدد من النظريات العرقية هذه ينتهي توينبي إلى أنه على ضوء ما قدمته الأعراق المختلفة من مشاركة في إنتاج الحضارات المتعددة فإن التفسير العرقي أو تفوق الجنس الأبيض

على غيره يصبح تفسيراً خاطئاً إذ يعني هذا التفسير إذا صح، تصبح الحضارة من فعل الرجل الأبيض فقط أي أن الحضارة من خاصية الجنس الأبيض ولكن بدراسة تاريخ الإنسان نجد حضارات لِيست من فعل الجنس الأبيض، وأن الحضارة مساهمة من عدة أجناس وعندئذ يسقط هذا الادِّعاء وإذا كان صحيحاً أن الجنس الأسود لم يشارك بعد في حضارة ما على مستوى عالمي ـ إذ هناك حضارات محلية من فعل الجنس الأسود ـ فإن هناك أيضاً شعوباً من الجنس الأبيض لم تقدِّم أي مساهمة في الحضارة الإنسانية. وهكذا يستخلص توينبي أن التفسير العرقي أمر لا يوثق به في تفسير حركة المجتمعات أو نشوء الحضارة.

2 ـ فهل البيئة الطبيعية؟.

وهذا يعني أنه توجد حضارة حيث تكون البيئة صالحة لذلك، وأن تنشأ حضارات متماثلة حيث توجد بيئة متماثلة ولكن توينبي ينتهي من دراسته لعدة حضارات وفق هذا العامل إلى أن البيئة الجغرافية ليست وحدها عاملاً أساسياً

في نشوء الحضارات فقد تنشأ حضارات في بيئات مختلفة عن بعضها البعض من حيث المعطيات الجغرافية والمناخية مما يدل على أنه لأي نوع من أنواع البيئة قابلية لأن يكون بيئة مساعدة لنشوء الحضارة.

التحدي والاستجابة:

إذا كان التفسير العرقي غير صالح لتفسير حركة التاريخ أو نشوء الحضارة، وإذا كانت البيئة الجغرافية ليست أكثر من عامل مساعد لنشوء الحضارة وليس أساسياً إذن لماذا تنشأ الحضارات؟.

للإجابة على هذا السؤال يحاول توينبي دراسة علاقة الإنسان بالبيئة ودراسة استجابات الإنسان نحو معطيات البيئة. إن البيئة الصالحة من كل الوجوه: حيث تتوفر المياه والأرض الصالحة للزراعة قد تدفع الإنسان إلى استسهال حصوله على حاجياته فلا يتجشم عناء في سبيلها ويقبل بما يتوفر فلا يعمل لتوفير ما ليس متوفراً.

وهذه الوفرة في المتوفر قد تدفعه إلى الركود بدلاً من الحركة. ولكن أيضاً البيئة الوعرة الجافة قد تدفع الإنسان

إلى مثل هذا الموقف وهذا يعني بالمنطق التوينبي أن الإنسان لكي يتحرك ويطور من نفسه وينشىء حضارة لا بد وأن يواجه بتحد من البيئة، وطبيعي أن الناس يختلفون في استجابتهم لهذا التحدي فالبعض يحاول تكييف نفسه وعادته مع تغيرات البيئة وهؤلاء لا ينشئون حضارة والبعض الذي يحاول تكييف البيئة أو إن عجز البحث عن بيئة أخرى أصلح له بعد مواجهة الصعاب وعوائق البيئة هذا البعض ينشىء حضارة، وبالتالي يمكن تعريف الحضارة وفق هذا المنظور بأنها استجابة ناجحة لتحديات البيئة.

غير أن البيئة ليست وحدها التي توجه تحدياً للإنسان، بل إن التحدي قد بات من إنسان ضد إنسان آخر أو من جماعة ضد جماعة أخرى، وإذا كان تحدي العوامل البيئية للإنسان واستجابته الناجحة له قد كوَّن ما أسماه توينبي بالحضارات «المنقطعة» فإن التحدي البشري يؤدي إلى نشوء ما أسماه بالحضارات المتصلة وينشأ هذا الحاضر لنشوء حضارة جديدة من تحدي الفئة المسيطرة في المدينة المنهارة للبروليتاريا الداخلية التي تتخلى عن هذه الأقلية

بسبب فشلها وللبروليتاريا الخارجية المتحفـزة لتقويض السيطرة الأقلية هذا التحدي تقضي عليه الاستجـابة الناجحة التي تكوِّن أساس الحضارة الجديدة على أنقاض القديمة.

إلا أنه تجدر الإشارة إلى أن التحدي والاستجابة ممكنان في حدود معينة، بمعنى أن التحدي الطبيعي أو البشري يجب أن يكون بالمقدار الذي يمكن من إثارة استجابة ناجحة: فإذا كان تحدي الطبيعة أو تحدي جماعة ما لأخرى أقوى مما يمكن الرد عليه بنجاح أدى إلى تحطم الجماعة، وأعجـزها عن الاستجـابة وتكـون نتيجتـه الـرضـوخ والاستسلام. فالصحراء القاحلة مثلاً لا يمكن أن تشكّل تحدياً يثير استجابة ناجحة لدى قوم لا يملكون أية أدوات لقهر الصحراء، كما أن الرخاء المفرط عدو الحضارات أو سوسة الإبداع، وهذا القول يذكرنا بما ذهب إليه ابن خلدون عن الترف ودوره في تدمير الحضارة. إن الذي يستسهل الحصول على كل شيء يفقـد حافـز الخلق والإبداع، حيث إن الخلق والإبداع هو دائماً رد على تحد موجه للإنسان فابن الثري مثلاً الذي يولد وفي فمه ملعقة

من الذهب والذي رغباته مطاعة لا يجد في غالب الأحوال حاجة للخلق والإبداع فكل شيء رهن إشارته دون جهد منه وابن الفقير الذي يولد على الأرض لا يجد شيئاً وعليه أن يحصل على كل شيء بجهده، وعلى هذا النحو يتميز معظم أبناء الأغنياء بالفشل ومعظم العباقرة فقراء وأبناء فقراء أقول معظم لأن المسألة أعقد من أن يحدد لها قانون صارم، فالتربية والعوامل الذاتية قد تلعب دوراً لا يستهان به.

وإذا كان هذا التفسير معقولاً من بعض نواحيه، ومنطقي حيث إن الصعوبات المستحيل التغلب عليها تؤدي إلى العجز فماذا تفعل أمام بحر متلاطم لا نملك وسيلة لعبوره غير التفرج عليه؟! كما أن السهولة المفرطة تؤدي إلى الخمول غير أنه تفسير تنقصه الدقة!.

سقوط الحضارة

إذا سلمنا بأن نشوء الحضارة قد تم على نحو ما تقدم فما هي الأسباب وراء سقوط الحضارة؟.

إن توينبي يرفض الآراء التي تردّ سقوط الحضارة إلى أسباب حتمية خارجة عن الإنسان، ومن هذه الآراء شيخوخة الحضارة وشيخوخة الكون، والتفسير الدوري للحضارة، كما يرفض تفسير سقوط الحضارة بتعرضها لعدوان خارجي لا تستطيع له صداً، ويرى في هذا العامل نتيجة انهيار سابق في الحضارة وليس سبب سقوطها، كما يرفض أيضاً تفسير سقوط الحضارة بالنقص في المجال العلمي والتقني، ويذهب إلى أن سقوط الحضارة هو سبب تأخرها في الميادين العلمية والتقنية.

وإذا كنا قد لا نناقش العوامل الأولى التي يدحضها، إلا أننا نناقش عامل الهجوم الخارجي ومدى تأثيره في انهيار

الحضارة. وفقاً لرأي توينبي نفسه فإن التحدي البشري، الموجه من مجموعة أو شعب ضد شعب آخر هو عامل مهم، يتحدد دوره في سقوط أو قيام حضارة شعب ما بمدى الاستجابة التي يستجيب بها هذا الشعب للتحدي الذي يمثله الهجوم الخارجي عليه، وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن توينبي يرى تواجد حضارات متعددة معاً، فإننا لا نستطيع اعتبار أن الهجوم الخارجي لا يؤدي إلى سقوط حضارة ما إلا لأن هذه الحضارة منهارة أصلاً قبل الهجوم عليها، ولم يكن الهجوم الخارجي إلا «القشة التي قصمت ظهر البعير»، فإن هذا يقودنا، عكس ما يريد توينبي إلى القول بأنه على مسرح التاريخ لا توجد إلا حضارة واحدة. إن الهجوم الذي تتعرض له حضارة ما قد يؤدي إلى انهيارها حتى لو لم تكن منهارة أصلاً، فقد يختلف مسار حضارتين مثلاً، إذ تتقدم إحداهما في المجال العسكري، بينما تتخذ أخرى مساراً مختلفاً سلمياً، وقد تكون حضارة ما أكثر تفوقاً في المجال الأيديولوجي من حضارة أخرى، وهكذا انهارت الحضارة الفارسية، والرومانية أمام الزحف العربي.

وتفسير توينبي للسقوط مطاط جداً، وزئبقي، يتخذ معياراً لنشأة الحضارة، كما لسقوطها، قـوة الأقلية أو ضعفها، وهو هنا يذكرنا ـ والشبه صارخ ـ بالعصبية عند ابن خلدون، غير أن الأول لا يحدِّد أي محتوى لهذه الأقلية، وهو يجمل الأسباب المؤدية لسقوط الحضارة فيما يلي:

1 ـ ضعف القوة الخلاقة عند الأقلية، وانقلابها إلى سلطة تعسفية. فهذه الأقلية في مرحلة السقوط عاجزة عن القيام بمهمة الاستجابة الناجحة للتحديات المتجددة، فتنقلب إلى أقلية مسيطرة، تحاول الحفاظ بالقوة على مركز قيادة لم تعد تستحقه، ونتيجة لهذا التعسف والإكراه على الطاعة، يحدث انفصال الأكثرية عن الأقلية ويبدأ زمن الاضطرابات، هذه الاضطرابات، تعني من ناحية فقدان الثقة في قدرة الأقلية المسيطرة على الرد بنجاح على التحديات التي تواجهها، كما أن الأقلية، وقد شعرت بفقدان الثقة هذا بضياع هيبتها، تعمد إلى خلق الدولة الشمولية Tatalitaire، تحاول أن تسترد بها ما فقدته من سلطة وهيبة، ولكنها لا تستطيع

أكثر من تعميق الكراهية نحوها.

قد يكون من المفيد الإشارة إلى أن نظم الحكم عموماً كلما ازدادت دكتاتورية وتسلطاً كلما دل ذلك على ضعفها ومحاولتها إخفاء هذا الضعف تحت مظهر للقوة زائف.. إن علم النفس الاجتماعي هنا مفيد، إذ يجعلنا نتأكد من أن اللحظة التي يصل فيها نظام ما إلى أقسى درجات التسلط هي لحظة انهياره، إن لحظة انهيار نظام سياسي ما هي أعنف لحظاته تسلطاً، إن المحتضر تشتد قبضته كلما أوشك على النهاية، وهكذا النظم السياسية.

2 ـ تتخلى الأكثرية، أمام الإكراه على الطاعة. عن موالاة الأقلية المسيطرة، وإن تظاهرت بعكس ذلك أحياناً.

3 ـ وهذا يعني حدوث انشقاق في المجتمع وضياع وحدته.

إن الأكثرية هي ما يعنيه توينبي بالبروليتاريا الداخلية والبروليتاريا الخارجية:

أ) البروليتاريا الداخلية، وهي تلك الجماعة التي تكون في

مجتمع معين ولا تكون منه، وعلى يد هذه البروليتاريا تنشأ الديانة الشاملة كرد على تسلط الأقلية الحاكمة.

ب) البروليتاريا الخارجية: وهي الجماعات المجاورة للحضارة التي تجذبها الحضارة ما دامت قوية، فإذا ضعفت واعتراها الانحلال خسرت طاعة هذه الجماعات، وتحولت هذه الجماعات من التبعية والطاعة إلى العصيان والإغارة.

إن ضغط البروليتاريا الداخلية بديانتها الشمولية وعصيانها ونبذها للأقلية المسيطرة التي تزداد كل يوم لجوءاً إلى القهر والتنكيل، وضغط البروليتاريا الخارجية الطامعة التي أخذت تنهش أوصال الدولة الشمولية، كل هذا يؤدي إلى استنزاف البقية الباقية من قدرات الأقلية المسيطرة، وفي النهاية إلى انهيارها.

ولكن لماذا تضعف الأقلية المسيطرة؟ لماذا تفقد حركيتها وإبداعها؟.

إن توينبي، لكي يجيب على هذه التساؤلات يعمد إلى إدخال عامل آخر سبب الفساد في صميم الأقلية المسيطرة

وهو عامل الفساد الروحي والذي يتكشف في فساد الأخلاق، وانتشار الفوضى، وانحطاط الآداب واللغة.

وهذه الوضعية تواجه بأربعة مواقف أو أربعة ردود:

1 ـ الموقف الرجعي، والذي يتمثل في رفض مواجهة الحاضر بالفرار إلى الماضي باعتباره أفضل من الحاضر، محاولاً بعث أمجاده والتغني بها تعويضاً عن الحاضر.

2 ـ الغيبيين أو الطوباويين الذين يتّقون مواجهة الحاضر بالفرار إلى عالم متخيل محاولين الحياة فيه.

3 ـ المعتزلة الذين يعتزلون الواقع من فلاسفة ومتصوفة صارفين جهودهم في التأمل زاهدين في الحياة.

4 ـ ولكن هذه المواقف الثلاثة يرفضها توينبي، ولكنه يلجأ إلى موقف لا يقل غيبية عن الموقف الغيبي الذي يرفضه.

إن توينبي يعقد خلاص العالم على «إله المسيح». وهذا الموقف يترجم شك توينبي في الإنسان، والخيبة التي منى بها كل مفكري القرن التاسع عشر وبدايات القرن

العشرين، حين تبين لهم أن الإنسان والعلم والتقدم التقني الذي وصل إليه، صار على يديه نقمة وتهديداً للعالم بالانتحار. لقد عايش توينبي جنون الإنسان الأوربي وحماقاته في حربين عالميتين شاهدهما شاب 1914 وهو في العقد الخامس من عمره 1939، فكيف يأمل على يديه الخلاص لحضارته المنهارة؟.

من جديد تتسرب إلى توينبي وجهة النظر التي رفضها سابقاً، إن توينبي بالتأكيد قد نسي ما سبق وأن أكده من أن الحضارة الأوروبية ليست الحضارة الوحيدة، وليست المحور الذي تدور حوله الإنسانية جمعاء، حين يخلص إلى أن الحضارة الأوروبية الآن في طور الانهيار، وليس لها من منقذ إلا «المصلوب». ولكن أليس من الممكن أن يكون المنقذ حضارة أخرى وقيماً أخرى؟!.

قد لا أكون مبالغاً حين أخلص إلى أن توينبي ليس إلا ابن خلدون العصر الحديث، فكما جعل ابن خلدون الخلاص في عقيدة قوية، جعل توينبي الخلاص في يد «الله». وقد لا نناقش العقيدة القوية، ولا نشك أبداً في

قدرة الله على الخلاص ولكن على أن نذكر فقط أن العقيدة قوية لأنها اختيار إنساني، وأن القول بأن الخلاص في يد الله يعني اليأس من الإنسان. مما لا يغير في الواقع شيئاً.

إن الحضارة في نشوئها وانهيارها تبدو في المفهوم التوينبي ليست إلا تداول أقليات على السلطة، وفي هذا خلط بين السّيطرة السياسية والنشوء الحضاري. إن الحضارة تنشىء دولة قوية، ولكن الدولة القوية لا تنشىء دائماً حضارة. ولكن ابن خلدون كان أكثر دقة حين تحدث عن قيام دول وسقوطها وليس قيام حضارات وسقوطها. إن الدول قد تقوم وتسقط دون أن يتعارض هذا مع استمرارية الحضارة. فرغم تداول رجالات مختلفة على السلطة السياسية أو أقليات بالمفهوم التوينبي أو عصبيات بالمعنى الذي قصده ابن خلدون، لم يمنع هذا الحضارة العربية من النمو والازدهار فترة طويلة من الزمن تفوق عمر الحضارة الأوروبية.

كما أن هذا التفسير يهمل دور ما أسماه توينبي بالبروليتاريا أو عامة المجتمع، ويجعلهم مجرد تركة تتداولها

الأقليات أو مجرد خلفية المسرح الذي يتم فوقه الصراع، أو على الأكثر «كومبارس».

وحتى فيما يخص الأقلية المسيطرة والأقلّيّة الجديدة التي تنازعها السيطرة، فإن السمات التي يراها في الأولى: عدم القدرة على الاستجابة الناجحة، فقدان روح الخلق والابتكار. وعكسها في الثانية، فإنها سمات من الصعب تحديدها. وعلى كل حال فإن نشوء الحضارة أو سقوطها ليس امتحاناً من يجيب فيه أفضل يحصل على النجاح فقد تكون الأقلية الجديدة أسوأ، من وجهة نظر الخصائص التي يعتمدها توينبي، من الأقلية القديمة دون أن يمنع هذا من سقوطها واعتلاء الجديدة منصة السلطة، إلا إذا نظرنا إلى التاريخ على أنه يتضمن منطقاً باطنياً أو حكماً يقيم الاستجابات المختلفة فلا يسمح للأقلية الجديدة باجتياح القديمة ـ مستخدمة البروليتاريا الداخلية وأحياناً الخارجية ـ إلا إذا كانت استجابتها للتحديات التي يعرضها لها التاريخ أفضل من القديمة. ولكن هذا يقودنا إلى تفسير يرفضه توينبي وإن كان لا يتورع عن اللجوء إليه خفية.

ورغم بساطة تفسير توينبي ومنطقيته الظاهرة إلا أن الصعوبات التي يتمخض عنها أشد من إمكانية استيعابها. فمثلاً حين يذهب إلى أن «السهولة المفرطة تؤدي إلى الخمول» أمر ليس صادقاً دائماً، فالتراكم الحضاري إذا حدث يجعل هذا الحكم غير ذي معنى، فرغم توفر وسائل المواصلات الآن وسهولتها لم يتوقف الإنسان عن تحسينها وتسهيلها أكثر. ورغم توفر أدوات الإنتاج وغزارته فإن الإنسان يطور كل يوم فيها، بغض النظر عن الهدف من ذلك. إن التراكم الحضاري يجعل الحضارة تنطلق في حركة شبه ذاتية، وربما سبب انهيار الحضارة العربية أن التراكم الحضاري فيها لم يحدث بشكل تصبح معه حركة الحضارة العربية ذاتية. إن ما يذهب إليه توينبي صحيح فقط في بدايات الحضارة، وبالتالي فإن أصعب مراحل الحضارة هي إيجاد أسس هذا التراكم.

أما نظرية التحدي والاستجابة، فبرغم بساطتها أيضاً ورغم أننا لأول وهلة قد نميل إليها إلا أنها عند فحصها بدقة تتبين لنا مشكلات تجاهلها توينبي:

1 ـ إننا أمام تحد ما، كيف ومن يحدد إن كان هذا التحدي ممكن الرد عليه بنجاح أو لا يمكن الرد عليه؟.

من يحدد الموقف الواجب اتخاذه؟ الاستسلام أم الرد الناجح؟ كما أن الرد الناجح لا يحصل على هذه الصفة إلا بعد انتهاء المواجهة بين التحدي والرد، وبالتالي فإن التقييم مؤجل إلى ما بعد الفعل، وهذا يعني أنه في لحظة الرد فإن الرد اختيار إنساني دون الاهتمام بصفة النجاح أو الفشل.

إننا قد نتخذ مواقف مختلفة أمام صعوبات معينة تواجهنا فمنا من يرى في هذه الصعوبات تحديات لا نملك أمامها إلا أن نقف مكتوفي الأيدي، ومنا من يرد على هذه الصعوبات نفسها بنجاح، ولنأخذ أمثلة واقعية، إن العهد البائد كان تحدياً بالنسبة للكثيرين منا مستحيل الرد عليه بنجاح، ولكنه كان للبعض الآخر تحدياً استجيب له بنجاح منقطع النظير وبسهولة مدهشة انهار في فجر الفاتح من سبتمبر ما كان يتوقعه البعض غير قابل للانهيار، والقواعد الأمريكية

والانجليزية؟ كم منا من كان يرى فيها تحدياً لا يمكن الرد عليه بنجاح، إذ كيف نواجه كشعب أعزل بجيش أعد للاحتفالات أحدث أنواع الطائرات ومخازن القنابل الذرية والأساطيل البحرية؟! ومع ذلك تمكن بعض منا من الاستجابة الناجحة لهذا التحدي الذي اعتقنده الكثيرون غير قابل للاجتياز، حتى أن كيسنجر يعجب للسهولة التي تم بها[1]. وماذا نقول عن شركات النفط وسيطرتها على ثرواتنا، كم منا من وضع يده على قلبه شاعراً أنها هذه المرة تمثل تحدياً ليس لنا إلا الرضوخ له حين قرر بعض منا الرد على هذا التحدي بالتأميم ورفع أسعار النفط لأول مرة في تاريخ السيطرة النفطية للشركات الكبرى؟![2].

---

(1) راجع هنري كيسنجر السنوات العاصفة ص 1054.

(2) لنراجع ما كتبه وزير خارجية الولايات المتحدة السابق حول هذ الموضوع من مذكراته بعنوان «السنوات العاصفة».. «السبب المباشر في ثورة البترول قلب ملك ليبيا ادريس 1969 من قبل العقيد المتطرف معمر القذافي» ص 1053، «نظام ادريس كان يخشى تهديدات داخلية وخارجية ولهذا كان مرتمياً بالكامل في أحضان الغرب لحمايته، أما القذافي فلا يخشى شيئاً» ص 1053، «لقد =

لقد أهمل توينبي دراسة هذا النوع من الرد على المستحيل وهو الثورة، ولم يتعرض لدراستها كظاهرة رد إنساني على تحد يبدو غير قابل للرد.

2 ـ لقد نسي توينبي أن الرد لا يأتي من فراغ، سواء من الناحية الثقافية العلمية أو التقنية، فنفس التحدي لا يقيم نفس التقييم ولا يحظى بنفس الرد من قبل كل من العالم والجاهل، فإذا كنت مسافراً من طرابلس إلى بنغازي مثلاً وتعطلت بك السيارة، فإن هذا العطل تحد، كيف تستجيب له؟ إذا كنت ملماً بشؤون الميكانيكا، فقد يبدو هذا العطل تافهاً تستطيع إصلاحه ومواصلة السفر، وإذا كنت غير ملم فإنه مهما كان تافهاً لا تستطيع الإجابة عليه بنجاح وستقف مكتوف الأيدي.

= طلبت في 24 نوفمبر 1969 اتخاذ اجراءات سرية ضد القذافي وكنت أخجل أن أقول للرئيس لا نستطيع شيئاً» ص 1054، «لقد بدأت ليبيا المتطرفة اجراءات في مجال البترول مكنت الدول النفطية من معرفة قوتها فاقتدت بليبيا، لقد استطاعت ليبيا إخضاع شركات النفط بطريقة لم تكن متوقعة» ص 1056 ـ 1057 ـ 1058.

وهذا يعني أن الاستجابة الناجحة تستند إلى خلفية من المعلومات والمعارف التي لا توجد دون حضارة، وهذا يقودنا إلى القول بأن الحضارة تنشأ لأن هناك حضارة وهنا دور منطقي.

ولكن حتى لو افترضنا امتلاك معرفة بميكانيكا السيارة ولكن عندما كشفت عن العطل لم تجد لديك الأدوات اللازمة لإصلاحه ولا قطع الغيار اللازمة ولو كانت «الشماعي» ماذا تفعل في هذه الحالة لتحقيق استجابة ناجحة للتحدي الموجه إليك؟!.

إذن فإن الاستجابة الناجحة تفترض قدراً من «المعرفة» كما تفترض قدراً من الأدوات، صحيح أن توفر هذين العاملين لا يؤدي إلى استجابة ناجحة، ولكن بدونها ليس ثمة استجابة ناجحة.

3 ـ إذا أخذنا بهذا التفسير تحدي ـ استجابة، لحركة المجتمع فإن الإثارة تأتي من الخارج، من البيئة ومن البشر الآخرين، والاستجابة تقتصر على الرد على المثير دون تجاوز هذا المثير، وهذا يعني رفض توينبي للعامل

البيئي، إن الإنسان محكوم بالبيئة، وعلى قدر التحديات التي توجهها البيئة للإنسان تكون الاستجابة، عودة لنوع من الحتميات رغم رفض توينبي.

(*) فيما يتعلق بتفسير التاريخ عند توينبي يراجع إلى جانب المرجع الرئيسي «دراسة في التاريخ»:

1 ـ منح خوري، التاريخ الحضاري عند توينبي.

2 ـ د. عفت الشرقاوي، في فلسفة الحضارة الإسلامية ط 23.

3 ـ ألبان ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ.

مقدمة للتفسير الاجتماعي

جميل أن يصبح التاريخ حضارة حين لم يعد مجرد سيرة لأشخاص أو لملوك، أو تاريخاً لأعمالهم ونزواتهم وحروبهم، وإنما دراسة لكل نتاج المجتمع في العلوم والفنون والشعر والفلسفة والموسيقى.. الخ، وأن يكون نيوتن في رأي فولتير أكثر اسهاماً في تقدم الإنسانية من قيصر أو الاسكندر، وأن يكون فقد لويس ملك فرنسا ومئة من الاكليرجي (رجال الكنيسة) عند سانت سيمون أقل خسارة على المجتمع الفرنسي من فقد عشرة علماء أو عشرة من رجال الصناعة، ويحق لفولتير أن يسخر من تاريخ يدّعي تزويدنا بالحكمة بسرد تاريخ ملك طاغية على شعب همجي لا هم له إلا الغزو والتدمير.

إلا أن هذا الاهتمام بالنتاج الحضاري للمجتمع ينبغي ألا ينسينا الإنسان مصدر هذا النتاج، وإلا فإننا نكون قد كشفنا زيفاً بزيف آخر، إن هناك أحداثاً يرتبط بها أمن

المجتمع والذي بدونه لا علوم ولا فنون ولا شعر ولا موسيقى ولا فكر، إن الأمن أساس الحضارة، وإن صنع الأحداث في مواجهة تحد ما قد تكون إحدى الاستجابات الناجحة له بروز القائد أو البطل، «والذي» وإن كان لا يغني عن المجتمع، ولا يمكنه الحلول محله، إلا أن تحديات معلومة تقتضي وجوده.

* * *

إذن ابتداءً من عصبية ابن خلدون إلى أقلية توينبي، والذي يبدي في كثير من جوانب تفسيره محاكاة ابن خلدون، مروراً بمطلق هيجل الذي يدفع الناس إلى السعي والحركة دون وعي منهم، والذي أسماه ماركس بعد ذلك المادية التاريخية، فإن هناك شيئاً ناقصاً، البعض يقترب منه ويحوم حوله، والبعض لا يشير إليه ولو مجرد إشارة عابرة.

لقد تكشفت لنا ـ خلال هذه الدراسة ـ استحالة القول بقوانين تسيِّر حركة التاريخ، فهذه لم يزج بها في حركة التاريخ عبثاً بل لغرض يكاد لا يخفى، بل لا نستغرب أن

نجد الرأسمالي المتطرف والماركسي المتطرف يلجآن إليها: إن هذه القوانين المفترضة في التاريخ تحقِّق أهدافاً تبريرية، إذ تبدو أولاً على أنها استدلال على «أننا يجب أن نقبل الأشياء التي لا نريدها ولا نستسيغها لأنها نتيجة حتمية لقوانين الطبيعة الثابتة، فقد لجأ البعض مثلاً إلى ما أسموه بقوانين الاقتصاد الصارمة للبرهنة على بطلان التدخل بالتشريع القانوني في مساومات الأجور والأسعار، كما استعان بعض آخر بثبات القوانين وحتميتها لتبرير الواقع على نحو آخر، وتعميم الشعور بالحتمية والاستعداد لتحمل الأمور المحتومة في هدوء ومن غير احتجاج، فما هو قائم سيظل قائماً إلى الأبد ولا جدوى من محاولة التأثير في مجرى الأحداث، إذ من العبث أن يحتج إنسان على قوانين الطبيعة، وكل محاولة ستجلب له الدمار»[1] ولم تتمكن الماركسية من الإفلات من هذا الموقف السلبي الذي ينشأ عن الحتمية التاريخية القائلة بها إلا باختلاف شعارات ترفعها بعيدة كل البعد عن جوهر الماركسية وما تقوم عليه

(1) كادل بوبر عقم المذهب التاريخي ص 17.

من جبرية اجتماعية تاريخية صريحة بإنشاء ماركسية سياسية على النقيض، في أهم جوانبها، من الماركسية الفلسفية.

ورغم اللجوء إلى فرض مثل هذه القوانين على التاريخ، إلا أنها لم تكن لهم بمعين في تحديد المستقبل، ربما لأن الهدف هو تبرير الواقع وليس المستقبل، فعلى الرغم من أن الظروف الواقعية والمادية قد تفسِّر إلى حد ما سقوط نظام معين والثورة عليه، لكنها بكل تأكيد لا تفسر ماذا سيلي هذا النظام، إننا نستطيع مثلاً حين ندرس قيام الثورة في ليبيا أن نفسِّر سقوط النظام الملكي انطلاقاً من واقع مادي واجتماعي، مثلاً الواقع المادي من حيث ضياع ثروة النفط سواء لصالح الشركات المستخرجة له أو لصالح فئة قليلة من الليبيين دون غيرهم، واجتماعي سياسي من حيث التخلف والتكوين القبلي للواجهة السياسية ووجود القواعد العسكرية الأجنبية، وتجاهل قضية الأمة العربية، والعمل على إيجاد انتماء إقليمي مضاد للانتماء القومي، صحيح قد لا يكون النظام الملكي مسؤولاً عن التخلف فجذور هذا أعمق من عمر النظام، ولكنه مسؤول عن عدم عمل أي شيء لقهره، كثير منا كان متيقناً أن الوضع الهرم هذا لا

يمكن أن يستمر طويلاً لكننا لم نكن نعرف ماذا سيليه، لقد كان المجهول يقلقنا أكثر من الواقع وهو الذي لم نتأكد منه بوضوح إلا في 2 مارس 1977 م.

إن الواقع المادي السياسي والاجتماعي ليست إلا عوامل مساعدة، أما قرار التغيير فلا تصدره الظروف، إنه قرار بشري.

بل وحتى إذا وجدت تنبؤات، فإنها في التاريخ الإنساني تصير عوامل تغيِّر من مجرى الأحداث بحيث نحتاج إلى التنبؤ بما سيدخله التنبؤ من تغيير في الواقع، إننا حين نتنبأ أن الماء سيغلي في درجة 90، فإن هذه النبوءة لا تغيِّر شيئاً في حدوث الغليان، إلا أن النبوءة في عالم الإنسان تحدث تغييراً وتعديلاً في كيفية حدوث التنبؤ بها. قد ندرس مجتمعاً وننطلق من معطيات الواقع إلى التنبؤ بثورة في هذا المجتمع، لكن هذه النبوءة تدفع الفئة الحاكمة إلى اتخاذ اجراءات عسكرية وغير عسكرية، كالتنازل عن بعض امتيازاتها، أو تقديم قدر من الترضية السياسية كإتاحة قدر من المشاركة في الحكم لمن تراهم المحرِّضين على الثورة،

الخ ذلك من الاجراءات التي تجهض الثورة إذا حدثت أو قد تمنع أصلاً حدوثها.

إن التاريخ الإنساني ليس كالتاريخ الطبيعي الذي لا تؤثر في مساره تنبؤاتنا، بل إنه يتأثر تأثراً قوياً بنمو المعرفة الإنسانية، وكل معرفة يكتسبها الإنسان تؤثر في تصوره للمستقبل، وحتى إذا توصلنا إلى التنبؤ بالمستقبل، فإن هذا التنبؤ نفسه باعتباره معرفة إنسانية سوف يؤثر في هذا المستقبل، ولا يمكن للمستقبل أن يحدث كما لو لم يتنبأ به أحد، هكذا أدت تنبوءات ماركس إلى أن تصلح الرأسمالية من شأنها.

ولما كان لا يمكن لنا بالطرق العلمية والعقلية أن نتنبأ بكيفية نمو معارفنا[1] فإن معارفنا أياً كانت تدخل في مجرى التاريخ عاملاً متغيِّراً غير قابل للتحديد.

فهل نستطيع بعد هذا أن نحدِّد ما إذا كان التاريخ يتقدم أم يتخلف؟ لقد كان تجاهل العامل الأساسي في

---

(1) نفس المرجع ص 21.

حركة .التاريخ سبباً في نشوء تفسيرات دوقمانطيقية، لا تفسر إلا الشاذ في التاريخ.

فالبعض يصر على أن التاريخ تقدم باستمرار، ويقيم أساس تفسيره على مراحل كل منها يحتوي سابقتها ويتفوق عليها، ولكننا رأينا أن هذه المراحل افتراض وهمي، وتعميم خاطىء لتاريخ شعوب معينة، والبعض الآخر يصر، نادباً، على أن التاريخ يتخلف ولا يتقدم، بل يعتبر أوربا نفسها قد خرجت من عصور وسطى لتدخل عصوراً وسطى جديدة أي من ظلام إلى ظلام[1].

إلا أن المؤمنين بالتقدم والقائلين بالتخلف أو الانهيار ينظران من زوايا مختلفة فماركس وهو يؤكد تقدم المجتمع ليس أمام عينيه اللتين أرهقهما النبيذ الرخيص والسجائر الرديئة ورطوبة مكتبة لندن إلا أدوات الإنتاج من الفأس الحجري إلى طاحونة الهواء إلى الطاحونة البخارية. . الخ، أما الذين يقولون بانهيار المجتمع والحضارة فإن عيونهم مسلطة على ما خلفه هذا «التقدم» نفسه من دمار وفساد ولما

(1) ألبرت اشفيتسر فلسفة الحضارة ص 31.

كان أحدهم يرى أن «الحضارة في جوهرها أخلاقية»[1] والتقدم التقني أدى إلى فقدان المعنى واليأس أي إلى انهيار الأخلاق. إذن فالتقدم التقني ليس تقدماً إذ ان القنابل الذرية أسوأ بما لا يقارن ـ من قذائف المنجنيق القديمة وبالتالي فإن الحضارة تسير نحو الانهيار.. وعلى هذا النحو سوف يستمر حوار الطرش.

قد لا نستهين بالتقدم الأخلاقي ولكن يخشى أن هذا إذا لم يصاحبه تقدم تقني يكون مجرد ستار للتخلف ومجرد تبرير يجعلنا نقبل تحت ستار التقدم الأخلاقي ما هو في حقيقته تخلف كأن يتعزى الفقير بمرضاة الله عوضاً عن خيرات الدنيا، ولكن هل مرضاة الله أو التقدم الأخلاقي تضاد التمتع بخبرات الدنيا، هل التقنية ضد الأخلاق؟.

إن التقنية ليست مسؤولة عما ترتب عليها من انهيار الأخلاق كلا، مسؤولية المصنع عن بطالة عمال لانكشاير أوليون وبالتالي من السخف حرق المصنع أو تدمير التقنية للثأر للأخلاق «إن التطور العلمي هو مكسب للإنسانية لا

(1) نفس المرجع ص 7.

يمكن العودة عنه»[1] تماماً كما أن التنظيم الأخلاقي مكسب إنساني لتنظيم اجتماع الناس.

إن المسألة تعني النظام السياسي والاقتصادي الذي يستخدم هذه التقنية وبالتالي فالمسؤولية تقع على عاتق الإنسان الذي يستخدم التقنية على هذا النحو، والإنسان الذي يقبل الرضوخ لمثل هذا الاستخدام. إذن لا التفسير البيولوجي الحتمي عند ابن خلدون أو عند شبنقلر، ولا التحدي والاستجابة عند توينبي والذي لم يفسر شيئاً، ولا العامل الاقتصادي وصراع الطبقات كأساس لحركة التاريخ بقادر على تفسير التاريخ.. إذن هل ننكر أن ثمة تاريخاً؟ ونقول عنه كما قال شكسبير: «حكايات حمقاء يرويها مجنون» ولكن كيف ننكر التاريخ ونحن نعيش التاريخ؟.

يجب إذن لتفسير التاريخ أن نبحث عن عامل يظل ثابتاً في حركته وراء كل المتغيرات يؤسس العوامل الأخرى في تطوره ومسيرته إذا ماذا يعني الاقتصاد؟ أدوات الإنتاج؟

---

(1) معمر القذافي الكتاب الأخضر الفصل الثاني ص 15.

ماذا يعني التحدي والاستجابة الشيخوخة والفتوة؟! إذا تغاضينا عن مطلق هيجل الميتافيزيقي ـ هناك شيء ناقص وأساسي بدونه تظل التغيرات تدور في حلقة مفرغة لا العامل الاقتصادي اقتصادي ولا التحدي والاستجابة يجدان دعامتهما إنه الإنسان الذي استخلفه الله على الأرض ﴿ وإذا قال ربك إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك؟ قال إني أعلم ما لا تعلمون ﴾[1]، إني إذا جعلت منك كائناً لا هو إلهي ولا أرضيّ، لا هو فانٍ ولا خالد، أردت أن أمنحك القدرة على أن تحكم نفسك وأن تكون نفسك تستطيع أن تنحدر إلى مستوى الحيوان كما تستطيع أن ترتفع فتصير كائناً إلهياً أنت وحدك تستطيع أن تكبر وأن تتطور فإن فيك بذور الحياة في جميع أشكالها[2].

إن التاريخ هو مسيرة تحرر الإنسان ولكن بالطبع ليس الإنسان الفرد فالفرد قد تكون له على أحسن الفروض سيرة

(1) قرآن كريم البقرة آية 30.

(2) بيك دلاميراندول حول الكرامة الإنسانية عن ألبان ويدجيري المذاهب الكبرى في التاريخ ص 183.

حياة ولكن لا «التاريخ» ومع ذلك فالجماعة لا تقوم بدون الفرد ولا الفرد بدون جماعة إلا في «مجتمع الصعاليك»[1] إن الإنسان لا يكون إنساناً إلا وسط الناس وهكذا عبر فيختيه وهذا يعني في لغة الكتاب الأخضر العامل الاجتماعي أن التاريخ نشأ حين دخل الناس في علاقات اجتماع أي حين حدث الاجتماع قبل أدوات الإنتاج والصراع حولها وقبل النشاط الاقتصادي والسياسي والثقافي.. الخ، بل هذه جميعاً لا قيام لها إلا على اجتماع الناس فالاجتماع هو الذي أدى أي ظهور النشاط الاقتصادي والسياسي والثقافي، إنه أساس التراكم الحضاري وسيظل التاريخ ما دام الإنسان يعيش في جماعة. إن العلاقات الاجتماعية هي التي تصنع التاريخ وهي التي تدفعه إلى الأمام أو تشده إلى الخلف من منظور الهدف الذي تسعى إليه: السعادة «إن المحرك للتاريخ الإنساني هو العامل الاجتماعي أي القومي فالرابطة الاجتماعية التي تربط الجماعات البشرية كلا على حدة من الأسرة إلى القبيلة إلى الأمة هي أساس حركة

---

(1) معمر القذافي الكتاب الأخضر الفصل الثالث ص 17.

التـاريخ»[1] ومـا العامل الاقتصـادي أو السياسي أو الثقافي. . الخ إلا نتائج ترتبت عن هذا الاجتماع محكومة به وليس محكوماً بها إلا في فترات شذوذ التاريخ.

والمسألة في تفسير التاريخ على هذا النحو تقتضي لا قلب العملة على وجهها الآخر بل تغيير العملة القديمة وإلقائها في سلة المهملات إذ لم يعد لها سوق.

---

(1) نفس المرجع ص 5.

الابطال والتاريخ

هل الأبطال يصنعون التاريخ أم التاريخ يصنع أبطاله أم ماذا؟.

إن النظرة التقليدية، والفكر البورجوازي، الفردي خاصة يرى أن الأبطال يصنعون التاريخ، وأن طموحهم ونزواتهم وقراراتهم هي التي تحرِّك التاريخ، إن مجتمعات بأسرها على هذا النحو تقف مكتوفة الأيدي تنتظر منقذها، فإذا لم يظهر، انهارت، «لقد عرفت شعوباً تصرخ مستغيثة بأعلى صوتها، أين البطل؟ أين الزعيم؟ إنه ليس هناك، لم تبعث به العناية الإلهية بعد وينهار المجتمع لأن البطل لم يظهر حين نودي عليه»[1].

وعلى هذا الأساس صار التاريخ يعني سيـرة حياة الأبطال، المعارك التي خاضوها، انتصاراتهم، هزائمهم،

---

(1) توماس كارليل البطل وعبادة الأبطال.

خلافاتهم الشخصية، صراعاتهم، وحتى حياتهم الشخصية أصبحت مادة التاريخ، مما أدى إلى نشوء عبادة الأبطال، كاريزما توماس كارليل، والسوبرمان لينتشه. ولقد كان توماس كاريل صريحاً في مذهبه ففي كتابه البطل وعبادة الأبطال والبطولة في التاريخ 1741 يعلن مؤكِّداً «ان التاريخ الشامل كما أراه هو تاريخ ما أنجزه الإنسان في هذا العالم، هو في قرارة الأمر تاريخ الرجال العظام الذين صنعوه، هؤلاء العظام كانوا القادة.. وبمعنى كانوا هم الذين خلقوا كل ما فاز به وبتحقيقه جمهور الناس العوام.. إن تاريخ العالم هو سيرة الرجال العظام»[1] كما تابعه في هذا شارل ونوفييه مؤكداً أن التاريخ بصفة خاصة وأساسية يتعلق بالشخصيات الفردية[2] وانطلاقاً من وجهة النظر الفردية هذه هاجم ونوفييه الفكرة السائدة آنذاك عن تقدم الحضارة المحتوم، لأن هذه تقتضي أن تكون المؤسسات أقوى من الأفراد وألا يكون الفرد إلا مجرد نتاج لها. وهذا ما لا

(1) انظر الباب ويدجيري المذاهب الكبرى في التاريخ ص 12415.

(2) راجع كتابيه المدخل إلى فلسفة التاريخ 1864، النزعة الشخصية 19031.

ينسجم مع مذهبه الفردي. ويوضح بول لاكومب دور الأفراد الحاسم في مجرى الأمور حين يتحدى معارضيه قائلاً: «ضعوا فريدريك على رأس البروسيين المقهورين في أيانا وانتزعوا منا نابليون، فمن يصدِّق أن مجرى الأمور سيبقى على حاله؟ لن يكون في عداد المصدقين عسكريون قطعاً» ويضرب مثلاً آخر من حياة محمد ﷺ الذي واجه في بادىء الأمر عداء عاماً وسافراً ممن حوله، لكنه تمكن في نهاية المطاف من حمل الشعب على خوض غمار الحرب المقدسة التي ما كانت تخامر الشعب أية حمية لها في البداية[1].

ولكن هذا الاتجاه الفردي المتطرف يقابله اتجاه آخر وإن كان لا ينفي أهمية البطل، إلا أنه يرى أن هذه الأهمية لم يكتسبها لصفاته الشخصية بل هو الدور الذي أسند إليه، فعند هيجل مثلاً ليس الأبطال إلا الأداة التي تستخدمها الروح المطلق في تحققها، وقد يعتقد بعضهم أنه يسعى لمصالحه الخاصة ولمجده الخاص، ولكنه في الواقع لا يفعل

(1) لاكومب بول التاريخ بوصفه علماً 225 ز24 ز125.

إلا ما هو مطلوب منه دون وعي بهذا، مما جعل لوبون يشبههم بالممثلين على خشبة المسرح، ولا يجد بين الممثلين والأبطال إلا فارقاً بسيطاً: إن الممثلين يحفظون أدوارهم، أما الأبطال فإن قوى خفية كانت تمليها عليهم فيقومون بأدوارهم، كأنهم من الحافظين لها[1].

هذه القوى الخفية أو هذا المطلق الذي كان يخدع قيصر والاسكندر وغيرهما فيجهدان في سبيل أطماع هي في الواقع من متطلبات تحقق الروح المطلقة، هذه أصبح لها في الماركسية اسم مختلف دون أن يؤدي ذلك إلى اختلاف المحتوى.

إن الماركسية تقرر بصريح العبارة أن التاريخ يصنع أبطاله، وليس الأبطال الذين يصنعون التاريخ وأن الظروف الاقتصادية خاصة والمادية عامة هي التي تحرك التاريخ وتوجد الأبطال المناسبين لكل مرحلة من مراحل تطور أدوات الإنتاج، فالتاريخ بالنسبة للماركسية ليس إلا تاريخ تطور أدوات الإنتاج، والذي يوجد اختلالاً مع

(1) قوستاف لوبون روح الثورات ص 15.

علاقات الإنتاج ويستدعي الأمر هدم علاقات الإنتاج هذه وإيجاد علاقات إنتاج جديدة متناسبة مع التطور الذي وصلت إليه أدوات الإنتاج، وهنا، يأتي دور البطل في الماركسية، الذي يوجد لكي يحقق الهدف المطلوب منه: هدم العلاقات القديمة لكي يتيح للعلاقات الجدبدة، المناسبة للتطور الحاصل في أدوات الإنتاج، الظهور فالبطل هنا أداة في يد الحتمية التاريخية مثله مثل بقية الناس لا يختلف عنهم إلا الدور الذي أوكل إليه القيام به، والماركسية في هذا لا تختلف عن هيجل الذي يرى أن الأبطال قيصر، الاسكندر نابليون ليسوا إلا أدوات في يد الروح المطلقة يحقق بواسطتهم أهدافه في وعي نفسه، دون أن يعوا هم ذلك، والاختلاف هنا بين الماركسية وهيجل يقوم في أن الماركسية تسمّي حتمية تاريخية ما يعرف عند هيجل بالروح المطلقة.

والأبطال على هذا لا يظهون حالما يروق لهم، بل هم محكومون بالظروف والشروط الاجتماعية إذ يظهر «الرجال الموهوبون حينما تكون الشروط الاجتماعية ملائمة

لظهورهم»[1] والاختلافات الشخصية لا تعني شيئاً، المهم أن هناك حاجة ماسة إلى البطل، هذه الحاجة توجد البطل، وما عدا ذلك فمتروك للصدفة المحضة «إن ظهور شخص معين دون غيره، في زمن محدد، وفي بلد معين هو بالطبع مجرد صدفة، ولكن لو قضينا على ذلك الرجل فإنه تظل ثمة حاجة إلى بديل لا بد له وأن يظهر[2] لقد كان مصادفة أن نابليون هذا الكورسيكي هو بالضبط الدكتاتور العسكري المطلوب الذي كانت الجمهورية الفرنسية التي أنهكتها حربها الخاصة في حاجة مطلقة إليه، ولكن لو لم يوجد نابليون هذا لسد الثغرة «نابليون آخر» فالرجل يوجد كلما دعت الحاجة إليه، قيصر، كرمويل..»[3] ويتوقع أحد «الماركسيين اعتراضاً وجيهاً على هذا التفسير لدور البطل في التاريخ، إن البطل باعتباره يمثل دوراً باعتبار أن نجاحه في هذا الدور مضمون بحكم الحتمية التاريخية، فإن هذا سيؤدي به إلى التقاعس والاتكالية، لكنه يرد على

(1) إحسان سركيس التأويل التاريخي ودور الفرد ص 39.
(2) انجلز عن سدني هوك البطل في التاريخ ص 83.
(3) انجلز رسالة إلى هينر كتنبورغ 1894.

الاعتراض هذا بحجة واهية جداً: إن معرفة البطل أن ما يصبو إليه هو ثمرة التطور التاريخي سوف يعطيه ضمانة إضافية لتحقيقه[1] ولكن هل يمكن للأبطال هذه المعرفة؟ لكي تكون هذه الحجة صالحة للإقناع لا بد من أحد أمرين: إما أن الأبطال يعرفون ما يقود إليه التطور التاريخي وبالتالي فهم لا يفعلون غير ركوب الموجة مع التيار. غير أن هذه المعرفة مشكوك في إمكانيتها وإن وجدت فليست إلا مجرد تخمينات ليست مؤكدة، أو أن الاحتمال الثاني، الأبطال لا يعرفون، وهنا لا بد من أن نعزوا إلى التطور التاريخي طريقة ما لتوجيه الأبطال في طريق التطور التاريخي، ولكي تكون مطامحهم منسجمة مع متطلبات التطور التاريخي ودون علم منهم، وهنا يطل علينا مطلق هيجل من جديد.

إلا أن المتمركسين ينسون جوهر مذهبهم حين يتعلق الأمر بأبطالهم، فرغم الإلحاح على أن الرجل العظيم تصنعه المرحلة نجد بعضهم يناقض نفسه بعد صفحات

---

(1) ج. بليخانوف العامل الاقتصادي في التاريخ ص 34.

قليلة من هذا الإلحاح حين يستصدر استثناء للينين من هذا القانون»، «من خلال هذا التاريخ بين الممكنات، كان لا بد للرجل البارز الذي يستطيع توجيه دفة الأمور في اتجاه دون آخر. وكان هذا الرجل هو لينين»[1]، فإذا توقفنا عند «الممكنات» وعند «في اتجاه دون الآخر» تبين لنا أن الموقف الذي يتحدث عنه كان يحتمل عدة إمكانيات، أن يتمكن كرينسكي من السيطرة على الموقف، أن يتمكن الليبراليون من تأسيس نظام برلماني، أن يتمكن العمال والشعب الثائر دون قيادة ولا برنامج، أن يحدد برنامجاً ويسيطر على الموقف ويفوت الفرصة على الأحزاب التي بدأت تستغل ثورته لتقفز إلى السلطة، أو أن يتمكن «الحزب الشيوعي» من الانفراد بالحكم، هذه إمكانيات من عدة أخر ولم يكن واحد منها محتماً، ولم يكن التطور التاريخي في روسيا القيصرية يقود إلى أي منها بالتحديد، وهكذا استطاع لينين توجيه دفة الأمور في الاتجاه الذي يريده. وقد اضطر أشهر شارحي الماركسية الروس والذي

(1) راجع إحسان سركس التأويل التاريخي ودور الفرد ص 42.

إلى جانبه يعتبر لينين تلميذاً، إلى الاعتراف بأن الفرد يدخل عنصر مصادفة في التاريخ[1] لأن الوقائع التاريخية أثبتت أن الجبريين الاجتماعيين من جميع الشيع لا يستطيعون تفسير التاريخ دون الإقرار بأن بعض الأفراد في اللحظات الحرجة يلعبون دوراً حاسماً في إعادة توجيه الموجة التاريخية[2] إن الجبرية الاجتماعية غير مقنعة، لأنه من المستحيل أن نتصور أناساً يقادون إلى تحقيق أهداف لا يعوها، أو أن ما قام به أحدهم يمكن أن يقوم به آخر، ولهذا كتب وليام جيمس عام 1880 إلى هربرت سبسنر أحد أقطاب هذا الاتجاه، يسأله ساخراً، إذا كان يعتقد بأنه لو لم يولد شكسبير في مدينة سترافور اون فون في 26 ابريل 1564، كانت وحدة اتجاه القوى الاجتماعية والاقتصادية قد خلقته في مكان آخر وما إذا كان يعتقد بأنه لو مات شكسبير طفلاً كانت امرأة أخرى قد وضعت نسخة طبق الأصل منه[3].

(1) ج. بليخانوف العامل الاقتصادي في التاريخ ص 68.
(2) سدني هوك البطل في التاريخ ص 22.
(3) نفس المرجع ص 86.

وإذا كان لنا أن نستخلص فإننا نستطيع أن نحدد نظرتين إلى التاريخ:

1 ـ في الفكر التقليدي البورجوازي ليس التاريخ إلاّ سيرة حياة الأبطال.

2 ـ أما في الفكر الماركسي فهو تطور أدوات الإنتاج وعلاقتها بعلاقات الإنتاج.

وفي كلا الحالتين فإن الجماهير العريضة سلبية تقاد دون وعي إلى أين، في الأولى لتحقيق أطماع ومصالح الأبطال، وفي الثاني كأداة للحتمية التاريخية.

الفرد والمجتمع وحركة التاريخ

إن الفصل الثالث من الكتاب الأخضر يؤكد لنا ومن صفحته الأولى أن اجتماع الناس والأطر التي يتخذها هذا الاجتماع: أسرة.. قبيلة.. أمة، هو الأساس في حركة التاريخ، إذ لولا هذا الاجتماع ما كان النشاط الاقتصادي ولا كان التراكم الثقافي، ولا كان بمستطاع الأفراد والأبطال أن يصيروا أبطالاً، إن الاجتماع هو الأساس لكل ما عداه، وهذا الاجتماع يتخذ أطراً كما أسلفنا، هذه الأطر تمتاز بثباتها رغم حركيتها في نفس الوقت، والأسرة هي المهد الطبيعي للإنسان وهي الأساس المتين للاجتماع بل هي مدخله الأكيد. ومهما اختلفت المجتمعات في طرق تكوين الأسرة فإن الأسرة موجودة في كل المجتمعات رغم أن هناك محاولات عدة للقضاء على نطاق الأسرة وإنشاء نوع من التجمع «الشيوعي» الذي تزول فيه الأسرة ويصبح المجتمع مجموعة نساء ومجموعة رجال وهو المجتمع

الذي يصفه الفصل الثالث من الكتاب الأخضر بأنه مجتمع الصعاليك[1] وقد اعترف تروتسكي بهذه المحاولة «لقد حاولت الثورة «الروسية» بكل شجاعة تدمير البيت العائلي الأسن، تلك المؤسسة القديمة الرتيبة الخانقة وكان الثوريون يؤمنون بضرورة استبدال الأسرة.. بنظام مكتمل للخدمات[2] متابعين في هذا ما سبق أن أعلنه انجلز من ضرورة التربية الجماعية للأطفال[3] وقد ساهمت روزا الكسمبورج أيضاً في الهجوم على الأسرة التي كانت تعتبرها نظاماً بورجوازياً يجب أن يزول بزوال علاقات الملكية الرأسمالية إلا أن الأسرة ليست مؤسسة بورجوازية فقد وجدت قبل أن توجد البورجوازية، ولذلك ليست هناك علاقة اضطراد بينها ولهذا فشلت تجربة الاستغناء عن الأسرة، واعترف بذلك تروتسكي «ولكن الهجوم على الأسرة لم ينجح»[4]، ولسنا هنا بصدد الحديث عن أهمية

---

(1) معمر القذافي الفصل الثالث ص 17.
(2) تروتسكي الثورة المغرورة ص 89.
(3) انجلز تعاليم الماركسية ص 37.
(4) تروتسكي الثورة المغرورة ص 90.

الأسرة بل يكفي أن نقول إنها المدخل الذي منه يدخل الإنسان المجتمع وهي التي تعد للمجتمع أعضاءه المقبلين، كما أنها تشكل حماية ومأوى نفسي ومادي للفرد «أي الفرد بلا أسرة لا معنى له ولا حياة اجتماعية له»[1] وتنظّم إشباعه لحاجاته بشكل إنساني يحترم إنسانيته، إن نهاية الأسرة يؤدي إلى ظهور الجنس كتجارة، كبضاعة. إن آخر معاقل الأسرة كارتباط بجماعة إنسانية يوجد في العلاقة العاطفية بين موجودين إذا عزلناها عن العلاقة الجسدية فإن الجنس يصبح يباع ويستهلك كأي سلعة أخرى[2]، إن وحدة الإشباع الجنسي العاطفي لا يمكن أن تتم إلا في أسرة وأي «وضع أو ظرف أو إجراء يؤدي إلى بعثرة الأسرة أو اضمحلالها وضياعها هو وضع غير إنساني وغير طبيعي»[3]، وقد لاحظ بحق أغلب الباحثين في علمي النفس والاجتماع أن أغلب حالات الشذوذ النفسي والانحراف مصدرها إما اختلال الأسرة أو عدم وجودها،

(1) معمر القذافي الفصل الثالث ص 17-15.

(2) سيروني الشباب والعمل ص 98.

(3) معمر القذافي الفصل الثالث ص 16.

إن ما يهمنا هنا في الأسرة أنها إطار ثابت وحركي استطاع الصمود في وجه كل المحاولات التي هدفت القضاء عليه إلا أن الحال بالنسبة للقبيلة أمر مختلف بعض الشيء.

الأسرة ضرورية لحياة الفرد الاجتماعية لكنها محدودة ولهذا استدعت الحاجة وجود تكوين اجتماعي أوسع يكون للأسرة بمثابة الأسرة للفرد، وهذا الإطار هو القبيلة، إن وجود القبيلة نتيجة وجود الأسرة «القبيلة هي الأسرة بعد أن كبرت نتيجة التوالد»[1] إن تكاثر الأسرة الواحدة، وتوزعها إلى أسر متعددة يؤدي إلى تكوين القبيلة والتي تمثل سلطة أخلاقية تفرض على الفرد واجبات معينة كي تتيح له الحماية والمساندة حين يلم به مكروه ولكن القبيلة اختفت في كثير من المجتمعات وهذا راجع إلى سببين: السبب الأول ذاتي، والثاني خارجي.

السبب الذاتي: إن الأسرة حين تتكاثر وتتعدد تتحول إلى قبيلة، والقبيلة حين تتكاثر تتحول إلى أمة ولكن الأسرة

(1) نفس المرجع ص 18.

رغم تحولها إلى أسر تحافظ على نفسها باعتبارها وحدة عاطفية جنسية العلاقة فيها مباشرة، بينما تفتقر القبيلة إلى هذه الخاصية «الرابطة الاجتماعية والتماسك والوحدة والألفة والمحبة أقوى على مستوى الأسرة منه على مستوى القبيلة»[1]، بينما تجدد الأسرة نفسها باستمرار فإن القبيلة عرضة للتفكيك حيث إنها لا تملك كالأمة إطاراً سياسياً يحافظ على وجودها.

السبب الخارجي: وإذا كانت الأسرة بفضل قوتها النابعة من وظيفتها نفسها قد صمدت أمام كل محاولات إذابتها فإن القبيلة بحكم تكوينها واستعدادها للتفكك الدائم دون أن تكون لها خاصية المحافظة على وجودها كالأسرة لم تصمد وخاصة أن العالم قد اندفع في سباق اقتصادي مادي محموم يفرض أساليب حياة لا تنسجم مع النظام القبلي مما أدى إلى اختفاء القبيلة وأصبحت الأسرة تخضع مباشرة للدولة وهذا يعني أن المجتمعات هـذه صارت متكونة من أجزاء «أسر» لا رابط بينها إلا الدولة

(1) نفس المرجع ص 19.

كسلطة قهر خارجي وحين يتفكك المجتمع وتنقطع الخيوط الحريرية للعلاقات الاجتماعية فإن الناس يربطون معاً مع المجتمع بسلاسل حديدية: الدكتاتورية، إن الدكتاتورية هي البديل للعلاقات الاجتماعية الطبيعية[1].

أما الأمة التي تتحول إليها القبيلة حين تتعدد وتتكاثر فهي أسعد حظاً من القبيلة فهي تملك من الخصائص ما يجعلها تقاوم كل محاولات الإفناء، فهي تملك في الأحوال العادية الإطار السياسي ولكنها حتى إن فقدته فإنها تملك خصائص تجعل إفناءها مستحيلاً حتى وإن بعثرت في أقليات متعددة تحت نظم سياسية مختلفة ورغم نبوءة انجلز بأن الفوارق القومية بين الشعوب آخذة في الزوال تدريجياً مع نمو البورجوازية وحرية التجارة وقيام السوق العالمية وتوحيد الإنتاج الصناعي والظروف المعيشية المقابلة له وهذه عملية سوف تستكملها البروليتاريا عندما تستولي على السلطة[2]، إلا أن ليوي تروتسكي في (المسألة القومية)

---

(1) فيريرو عن برنتون الثورة عناصر. . ص 305.

(2) انجلز تعاليم الماركسية ص 38.

يذكر صراحة الصراع القومي الذي نشب في روسيا، والذي وجد فرصته في سقوط النظام القيصري، ولم يتمكن النظام الماركسي من القضاء على هذا الصراع إلا باستخدام القوة واستخدام الأحزاب الماركسية لصالح الحكم المركزي لروسيا، وكان إن عين ستالين وزيراً للقوميات أي أن الحكم لصالح 43٪ بينما 57٪ ينتمون لقوميات مختلفة[1] ، كما أن الصحوة القومية التي يشهدها ليس فقط ما يسمى بالعالم الثالث بل أيضاً الأقليات القومية الخاضعة للأنظمة السياسية في داخل أوربا الغربية يكذب ما سبق أن تنبأ به انجلز.

إن ما يهمنا هنا من طرح هذه الموضوعات ليس ما يهم عادة الباحثين الاجتماعيين بل من ناحية تبين ثبات وحركية الأطر الاجتماعية والتي وإن تغلبت عليها عوامل أخرى في فترة من الفترات فإنها لا تلبث حتى تظهر من جديد والدليل على ذلك مثلاً ما تركه اختفاء الإطار القبلي ـ العائلي بالمعنى الواسع ـ من حاجة في نفوس أفراد

(1) تروتسكي المسألة القومية ص 9.

المجتمع يحاولون إشباعها بخلق أطر اصطناعية. وإذا كانت جميع العوامل الأخرى وقتية فإنها لا تقدم لنا أداة فعالة لتفسير حركة المجتمع أو ما يسمى عادة تفسير التاريخ، بل لا بد من اللجوء إلى ما هو ثابت وراء المتغير. ولكن فيما يخص العامل الاجتماعي أو العلاقات الاجتماعية فإن الثابت متغير في نفس الوقت، أو بأدق تعبير متحرك وحركة التاريخ تأتي من هذه الخاصية، إن القوة العسكرية مثلاً قد تفسر نشوء دولة لكنها لا تفسر حركة المجتمع، إن العامل الاقتصادي قد يفسر حركة فئة من المجتمع لكن أغلبية المجتمع لا ينطبق الأمر عليها، كما أن هذا العامل لم يصدق على هذا النحو الجزئي إلا في فترة محددة من التاريخ.

إلا أنه يجب ألا يفهم من هذا كله تغليب الجماعة إرجاع كل شيء إلى الجماعة، بل وهذا هو الجديد في التفسير الاجتماعي للتاريخ، إن الجماعة تقوم على توتر داخلي لا ينحل ولا يمكن لطرف فيه أن يقهر آخر دون أن يشوه هذا المجتمع ويوجد ما نسميه فترات الشذوذ في التاريخ، فالجماعة وحدة بين متناقضين الفرد مثلاً

والأسرة، فالفرد لا يمكن أن يذوب في الأسرة لكنه لا يستطيع العيش حتى بيولوجياً بدون أسرة، والمرأة لا يمكن أن تذوب وتتلاشى باعتبارها أحد قطبي الأسرة كما لا يمكن للرجل أن يذوب ويتلاشى، وإذا حدث أحد الاحتمالين كانت فترة الشذوذ في التاريخ، وهكذا الحال في الأسرة والمجتمع أو الأمة. إن كل مكوِّن لجماعة يطلب الاجتماع وينفيه في نفس الوقت، إن الحرية تستلزم الجماعة وتنفيها في نفس الوقت، فالجماعة تتكون من وحدة عاملي الجذب والطرد[1] ، إن الفرد مثلاً لا يمكن أن يذوب في الجماعة ولا أن ينفصل عنها، ووجوده في الجماعة لا يمكن أن يتم إلا على هيئة صيرورة دائمة ووجود مستمر لا ينتهي وعليه أن يحافظ على هذا التوازن باستمرار.

التاريخ إذن نشأ عن اجتماع الناس وحركته ترجع إلى الحركية التي يتميز بها الاجتماع الإنساني حيث إن أساسه تواتر مستمر لا ينحل. هو ليس إلا سجل للحركات الجماهيرية نحو الأهداف التي تحددها، أو هو تموضع حركة

(1) معمر القذافي الفصل الثالث ص 10.

الجماهير، وتجاوز الجماهير لهذا التموضع نحو أهدافها. هذه الحركة ليست لا واعية تقودها يد خفية اسمها أحياناً الحتمية التاريخية بل واعية يحكمها هدفان رئيسيان: داخلياً، أي داخل الجماعة فإن الهدف هو المحافظة على هذا التوازن في تكوين الأطر الاجتماعية، وخارجياً المحافظة على الذات القومية ضد الهجمات التي تتعرض لها، إن المجتمع الأممي خرافة فالمجتمع الإنساني ليس إلا مجموعة أمم أو قوميات يعتمد السلام العالمي على مدى نجاحها في الحفاظ على التوازن في علاقاتها، إن ذوبان القوميات في مجتمع أممي أمر تكشف مستحيلاً، بل إن فكرة الأممية نفسها قد ابتكرها بعض الناس لأهداف خاصة واستغلتها أنظمة سياسية لتصل بواسطتها إلى فرض سيطرة قومية على أخريات، وجر الإنسانسة إلى مرحلة شذوذ تاريخي، كل الدلائل تشير إلى أنها لن تستمر.

والجماهير ليست أداة طيِّعة في يد الأبطال يسخرونها لتحقيق مصالحهم وأطماعهم وإنما تسعى نحو أهداف تحددها هي. ولكن الفصل الثالث من الكتاب الأخضر

يخص بالذكر البطل ففيها يختلف عن البطل في النظريات التقليدية التي سبق الإشارة إليها. إن الذين ينتظرون بطلاً هم أولئك الذين عُوِّدوا على التفرج على الأحداث لا صنعها يتكبدون التاريخ لا أن يصنعوه. إنهم كمشاهدي مسرحية لا يستطيعون التدخل في أحداثها إلا بانتظار الأحداث. إن البطولة ترتبط بنظم الوصاية، ولكن إن كان التاريخ فيما سبق يصنع للجماهير، فإن عصر الجماهير يعني أن هذه المرحلة قد ولت، وإن على الجماهير أن تصنع تاريخها لا أن تتفرج عليه.

إن الميزة الأساسية التي يكون على أساسها البطل بطلاً في النظرية العالمية الثالثة هي:

1 ـ إن البطل بطل لا لأنه يفرض أطماعه ونزواته على الجماهير بل لأنه يضحي بكل ما هو شخصي وخاص.

2 ـ إن البطل بطل لأنه تبنى قضايا اجتماعية ومطامح جماهيرية، ولهذا السبب بالذات تلتف حوله الجماهير[1] إنه تجسيد حي لمطامح وآمال الجماهير،

---

(1) نفس المرجع ص 5.

حين تتمسك به تتمسك بآمالها وأهدافها، وحين تمجده إنما تمجد أهدافها ومطامحها، فحين تمسَّك الشعب العربي بعبدالناصر رغم الهزيمة، لم يكن عبدالناصر إلاّ رمز كرامتها. إذن لا بطل بدون جماهير إلا في مصحة الأمراض العقلية.

ولكن هل نستطيع تأكيد العكس: لا جماعة بدون بطل؟! إن البطل يظهر في ظروف استثنائية وليس وجوده دائماً ضرورة في الجماعة [1] ومن الممكن أن نشير إلى بعض الدلائل:

1 ـ إذا حصل انسداد في مجرى حركة المجتمع وأصبح المجتمع يكرر نفسه بدلاً من التقدم.

2 ـ إذا صودرت من المجتمع إمكانيات الحل الجماعي لمشاكله، وتراكمت هذه المشاكل، وأجبر المجتمع على اتخاذ موقف سلبي منها ومن حياته.

عندئذ ستكون هناك «حاجة» إلى البطل. ولكن بالرغم

(1) لقاء معمر القذافي مع قسم التفسير والاجتماع بجامعة قاريونس 15-16 ديسمبر 1979 م.

من الحاجة إلى البطل، وبالرغم من دوره في فتح مجرى التطور والتقدم لمجتمعه، وتحريك الركود الذي أجبر عليه، فهو يمثل «كبش فداء» يتقدم المجتمع نحو المواجهة، يجرب عليه المجتمع، فإذا نجح مهد طريقاً لحركة الجماهير، وإذا فشل لعنته الجماهير، ولهذا فإن المقاومة التي يجابه بها البطل من جماهيره امتحان قاس له، لا بد من النجاح فيه أو التنحي.

إلا أن ظهور البطل مشكلة، رغم أنه يحل مشكلة. إنه قد يقضي على الانسداد السابق في مجرى التطور ليوجد انسداداً جديداً، يقضي على الوضع السلبي الذي أجبرت عليه الجماهير ليلزمها بوضع سلبي آخر، يقضي على المشكلات المتراكمة ليتحول هو نفسه إلى نقطة تراكم جديدة تؤدي إلى الانسداد، إن البطل يتكبد مشقة وامتحاناً عسيراً من أجل مجتمعه: يحارب، يشنع عليه، يضطهد، يدفع ثمناً باهظاً من حياته الشخصية حتى تعترف له الجماهير بالقيادة، ولكن هذا الثمن الذي دفعه قد يغريه بأن يطلب المقابل، إن البطل يغريه ما تكبده، أن

ينظر إلى نفسه على أنه باعتراف الجماهير بقيادته بعد أين، الوحيد الذي على حق، إنه إذن الوصي الجديد على جماهير قاصرة، فتتحول البطولة من خدمة المجتمع إلى استعباد المجتمع ويتحول دوره من قائد إلى معبود لتبدأ فترة شذوذ في التاريخ.

إن البطل الجدير بهذه الصفة وفقاً لطرح الفصل الثالث من الكتاب الأخضر، هو الذي وعى وجسد آمال الجماهير وأهدافها، وإنه جعل منها قضيته الخاصة، دون أن يتحول هو نفسه إلى وصي عليها. فما هو الهدف الأسمى للجماهير؟.

إن الفكر التقليدي، إذا ما استثنينا الأهداف الغيبية، لا يذكر للتاريخ هدف، ويجعل ذلك منوطاً بطبيعة هذا الفكر، بالأهداف التي يحددها الأبطال صانعو التاريخ. أما الفكر الماركسي فهو واقع بين تناقضين: تارة يصنع هدف التاريخ في نهاية التاريخ «حكاية الحمار والبرسيم». أو أنه يخلص لمنهجه الجدلي وبالتالي عليه الاعتراف بأن ليس للتاريخ هدف، وإنما هو حركية ثلاثية إيجاب، سلب،

مـركب تستمر إلى مـا لانهاية، إن الاختيـار بالنسبـة للماركسي صعب إما ايقاف الجدل، وإذا وقف الجدل فقد كل مبرراته أو الاستمرار اللانهائي بدون هدف.

إن هدف حركـة الجماهـير كما ينبثق من التفسـير الاجتماعي لحركة التاريخ ينبغي أن يتوفر فيه شرطان: الواقعية والمثالية، فهل يتوفر هذان الشرطان في الهدف الذي يراه الفصل الثالث لحركة الجماهير؟.

الجـواب بنعم، فالاستقـلال هو هـدف الحركـات الجماهيرية [1].

إلا أن هذا الاستقلال ليس مجرد انفصال جماعة عن أخرى وليس دائماً مجرد تحرر أمة من سيطرة أمة أخرى، فإنه بهذا المعنى يصبح هدف الحركات الجماهيرية تجزيئيّ، بينما هو في الواقع توحيدي أيضاً، إن الاستقلال ينبغي أن يفهم بمعناه الأعم، وليس بالمعنى السياسي فقط، وهذا المعنى الأعم هو التحرر، والذي ليس تحرراً من السلطة الأجنبية لجماعة أخرى فقط، لأنه في هذه الحالة ينبغي أن

---

(1) معمر القذافي الفصل الثالث ص 9.

نجيب عن السؤال التالي: وبعد الاستقلال هل تتوقف حركة الجماهير؟.

إن التحرر، والذي جزء منه تحرر سياسي، هو أيضاً تحرر اقتصادي وثقافي من عوامل القمع الخارجية والأجنبية كما أنه تحرر الإنسان في مواجهة نفسه، إن الكثير من العادات وطرق التفكير، والمسلّمات، والمعتقدات لأشد قيداً واستعماراً للإنسان من تحكم آخرين فيه، إنه تحرر سياسي بالمعنى العادي للكلمة، وتحرر اقتصادي، لا فقط من سيطرة الآخرين على حاجات الإنسان بل أيضاً في مواجهة الطبيعة، بزيادة سيطرة الإنسان إلى مواردها وتسخيرها لصالحه، وهو أيضاً تحرر اجتماعي وثقافي، حيث إن الإنسان قد يوجد من النظم، ومن طرائق التفكير ومن المسلمات والمعتقدات وبحرية ما يعيقه بعد ذلك ويمنع تقدمه، ومجمل القول إن هدف الحركات الجماهيرية هو دائماً وأبداً الحرية، وهو الهدف الذي يتوفر فيه الشرطان المذكوران سابقاً: الواقعية والمثالية. فمن حيث الواقعية لا شيء نحن في أمس الحاجة إليه في كل تصرفاتنا اليومية

في مصدر رزقنا، في قراراتنا، في اختياراتنا أكثر من الحرية، فالحرية واقعياً نحن في أمس الحاجة إليها في أصغر الأشياء كما في أعظمها. ومن حيث المثالية فإن الحرية رغم الحاجة الواقعية إليها تظل دائماً أبداً مطلباً نسعى إليه، مهما تحققت لنا في الواقع نظل نسعى نطلبها.

نموذج من شذوذ التاريخ

«إن الصراع القومي . . الصراع الاجتماعي هو أساس حركة التاريخ، لأنه أقوى من كل العوامل الأخرى، ذلك لأنه الأصل»[1] فداخل الجماعة يكون التوتر المؤسس للجماعة نفسها بين عاملي الجذب والطرد، بين الحرية النافية للاجتماع، والاجتماع كمطلب أساسي للحرية، وخارجياً بين القوميات المختلفة. ولكن العوامل الأخرى من الممكن أن تتغلب فترة على العامل الاجتماعي[2] وهنا يظهر ما يمكن أن نسميه فترات الشذوذ في التاريخ، غير أن العامل الاجتماعي لا يلبث أن يعيد سيطرته عليها، ويكفي أن نلقي نظرة خاطفة على ما يعتمل في عالم اليوم

(1) معمر القذافي الفصل الثالث ص 8.

(2) عوامل تكوين الدولة غير البسيطة هي عوامل دينية اقتصادية عسكرية، فالدين الواحد قد يكون دولة من عدة قوميات، والضرورة الاقتصادية كذلك، الفصل الثالث ص 29.

لنشاهد صحوة القوميات تهدد بالتمزق الامبراطوريات التي شيدت في فترات شذوذ التاريخ، كما سبق وأن تمزقت امبراطوريات أخرى. وهدفنا في هذه الخلاصة أن نلقي بعض الضوء على أحد عوامل الشذوذ في التاريخ ودوره في التمزق القومي الذي يعيشه إنسان اليوم، وأن نلفت الانتباه إلى صحوة القوميات وحركاته الهادفة إلى تصحيح الشذوذ.

إن نظرة خاطفة نلقيها على الخارطة السياسية لعالم اليوم، نجد أن أغلب الحدود السياسية التي تفصل بين الدول، متوترة، تموج غير مستقرة، كأنها رسمت على فوهة بركان، بل هي كذلك، يحافظ عليها في أحيان كثيرة بالحديد والنار والبوليس ومراكز المراقبة.. الخ؛ إن الأمر واضح في الدول التي كانت خاضعة للاستعمار والتي وضعت حدودها اعتباطاً، دون أية مراعاة لأي عامل غير بسط النفوذ على أكبر مساحة ممكنة.

ولكن الأمر يختلف عن هذا في الدول الاستعمارية نفسها، إنها أيضاً ضحية نفس المستعمر الذي خط حدود

المستعمرات، ففي الدول الاستعمارية والدول التي كانت أو لا زالت خاضعة لها نجد العامل المشترك: إن الحدود قد خطت اعتباطاً لتفصل أناس كل العوامل الأخرى تجعل انفصالهم عن بعضهم غير معقول، والتحامهم بآخرين مستحيلاً!

إن المستعمرات السابقة «المستقلة حالياً» الأمر فيها واضح: فالقبيلة الواحدة يفصلها عن بعضها أحياناً أربعة حدود وأكثر، والأسرة الواحدة نجدها مشتتة يعيش كل جزء منها وراء حدود مختلفة عن الأخرى.

إن المستعمرات لم تكن إلا مناطق نفوذ، والحدود في الواقع لا تعني الفصل بين مكونات مختلفة، بل تعني الفصل بين نفوذ وآخر، أو هي بأدق تعبير النقطة التي يصطدم فيها نفوذ بآخر، واستقرار هذه الحدود رهين بتوازن القوة بين النفوذين..

وتبعاً لهذا خططت الحدود دون أية مراعاة لأي عامل آخر: وهكذا قسِّم العرب الذين نهضوا لاستعادة كيانهم القومي، إلى دويلات هي في الواقع مناطق نفوذ

استعماري، فالحدود بين ليبيا ومصر مثلاً هي حدود بين الاستعمار الانجليزي والاستعمار الايطالي، والاستعمار الفرنسي، وعلى هذا النحو نستطيع إيراد مئات الأمثلة.. وتبعاً لهذا التقسيم نجد العائلة الواحدة تحمل جنسيات مختلفة، فما حقيقة هذه الجنسيات؟.

إن الأمر بطبيعة الحال لا يقتصر على العرب الذين سقنا حالتهم كمثال فقط، ولكنه ينطبق على كل المناطق التي كانت خاضعة للاستعمار أو تلك التي لا زالت خاضعة له. إن الإجابة على السؤال المطروح ما حقيقة هذه الجنسيات واضحة فيما يخص الدول الحالية مناطق النفوذ سابقاً، فالهوية التي تحملها حالياً لا علاقة لها بالمكونات الاجتماعية أو بالهوية الاجتماعية، إن ليبيا اسم أطلقه الطليان على منطقة نفوذهم، وتونس ليس إلا اسم مدينة وكذلك الجزائر، وبالتالي فإن الهوية الليبية أو التونسية أو الجزائرية أو اللبنانية.. الخ هوية غريبة عن التكوين الاجتماعي في هذه المناطق فهي هوية أطلقها الاستعمار على مناطق نفوذه..

صحيح لا نستبعد تأثير العامل القومي في هذا السباق

الاستعماري المحموم، فموسوليني لم يكن يحلم إلا ببعث أمجاد روما، إلا أن هناك أسباباً أخرى طغت على هذا العامل، وقد كان وزير الحرب الفرنسي صريحاً في الإعلان عنه غداة الإنزال في سيدي فرج بالجزائر «إن هذا الغزو يستند إلى أهم الأوامر وأكثرها ارتباطاً بالأمن العام في فرنسا وفي أوروبا: افتتاح سوق كبرى لتصريف السلع الفائضة عن شعبنا وبيع منتوجات مصانعنا لقاء الحصول على منتجات أخرى غريبة عن أرضنا ومناخنا»[1] كما أن الانجليزي سيسيل رودس 1895 قد أكد من جانبه على أن الاستعمار هو حل مشكلة اجتماعية، وانقاذ أربعين مليون مواطن في المملكة المتحدة من حرب أهلية دامية «فنحن رجال السياسة الاستعمارية يجب أن نحصل على أرض جديدة لتوطين فائض السكان، وأسواق جديدة نصرف فيها بضائعنا، إذا أردنا تفادي الحرب الأهلية وجب أن نكون استعماريين»[2].

(1) قارودي حوار الحضارات ص 69.

(2) عن فردينان رويج الفكر الاقتصادي ص 56.

غير أن الأمر لا يقف عند الدول الخاضعة للاستعمار ومناطق النفوذ السابقة والحالية، بل إن الأمر يتعلق بالدول الاستعمارية أيضاً، وبالتالي علينا أن ننتقل بالبحث إلى قلب الدول الاستعمارية، وأن نتتبع التطور السياسي والاقتصادي الذي صاحب وأدى إلى نشوء الدول الحديثة، وبمعنى أدق نتفحص النظام الرأسمالي، فهو المسؤول عن رسم الحدود السياسية لعالم اليوم، سواء هذا في الدول الاستعمارية أو في تلك التي كانت خاضعة أو لا زالت خاضعة لها.. إن الرأسمال يطمس الفاعل الاجتماعي[1] لحسن الحظ ليس لوقت طويل.

كلنا يعرف أن النظام الرأسمالي يقوم على الإنتاج الضخم الواسع، ونظراً لهذا فإنه يحتاج إلى أسواق واسعة لتصريف الإنتاج وتحقيق الأرباح، وكلنا يعرف أيضاً أن أحد أسباب تحطم النظام الاقطاعي يكمن في أن نظام الاقطاعيات الذي كان يسود أوروبا حتى القرن السادس عشر، كان يعيق الإنتاج الواسع، كما يعيق تسويق

---

(1) بيرانسار ماركس والفوضوية ص 255.

وتصريف الإنتاج، وبالتالي يعرقل انطلاقة الرأسمال نحو تحقيق الأرباح، ولقد حدث وأن التقت المطامح السياسية لبعض الملوك - كبار الاقطاع - مع طموح التجار - الرأسماليين - ، وكانت نتيجة هذا نشوء الدول الحديثة، ولا نبالغ إذا قلنا أن الغزو الداخلي - داخل أوروبا - قد سبق الغزو خارج أوروبا. . والدول الحديثة على هذا النحو تعني مملكة كبيرة للملك، وسوقاً واسعاً للتجار لتصريف الإنتاج وتنمية الرأسمال، وتوفير احتياطي هائل من الأيدي العامية في خدمة الرأسمالية. . إن الدول الحديثة ليست في الواقع إلا سوقاً ومجالاً حيوياً للرأسمالية، كما أن حدود الدول الحديثة قد تحددت نتيجة تصادم نفوذ رأسمالية مع نفوذ رأسمالية أخرى، أو هي نقطة التعادل بين رأسماليتين. . ولا تعني هذه الحدود إلا أن هذه المنطقة داخل حدود ما محتكرة للرأسمالية فيها، والتي أطلق عليها فيما بعد «الرأسمالية الوطنية»، وأن الحدود إذن هي حدود بين رأسماليين يتصارعون فيما بينهم. . ولا بأس إمعاناً في التخفي، أن تمنح الدولة - سوق علماً خاصاً بها، ونشيداً يحمس الجنود للموت في سبيل توسيع أسواق الرأسمالية

وبرلماناً تمارس فيه لعبة الديمقراطية، وجواز سفر يثبت تبعية حامله.. تماماً مثلما فعلوا في مناطق النفوذ الخارجي: نشيد وعلم وحكومة تحافظ لهم على مصالحهم وجيش للاستعراض، وجوازات سفر تفصل بين الأشقاء..

إن الدول الحديثة هي في واقع الأمر ما يمكن أن نطلق عليه «الدولة ـ سوق» وضعت حدودها لأسباب اقتصادية ـ صراع التجار ـ بغض النظر عن أي اعتبارات أخرى، ولهذا نجد مثلاً «باسك» فرنسي، و«باسك» اسباني، وأن نجد الدولة الفرنسية تضم مناطق تبعد اثني عشر ألف كيلومتر عن حدودها الأوروبية.. الخ، لقد مزقت الحدود الموضوعة على أساس اعتبارات اقتصادية وبمعنى أدق على أساس نفوذ الرأسمالية، مزقت القوميات لتوجد بعد ذلك نظماً سياسية داخل حدود لا علاقة بها بالمكونات الاجتماعية، لقد سعى الرأسمال مثلما حطم القبيلة، وأضعف الأسرة، جاعلاً عامل الوحدة بين قوميات مختلفة، عاملاً خارجياً لا اجتماعياً يتلخص في التبعية لرأسمالية معينة، وعلى هذا فإن الجنسية Nationalite لا تدل على الهوية الاجتماعية لحاملها، بل

لا تعني أكثر من أن حامل الجنسية تابع لسوق معين، رغم التفنن في اختراع الأسماء لهذه الأسواق، فالذي يجمع بين «البروتون» و«الباسك» و«الكورسيكين» و«الاكيتين» هو خضوعهم لنفس الرأسمالية، وما عدا هذا فلا يوجد بينهم في الأصل شيء مشترك، فاللغة مثلاً ـ رغم المدة ـ لا زالت متعثرة ولا زالت هذه القوميات تحتفظ بلغاتها وعاداتها وآدابـها.

إن ما سبق صار معروفاً حتى لا يجادل فيه، إلا أن الأمر لم يقف عند هذا الحد، فمع نمو الرأسمالية، لم تعد الدولة ـ سوق تفي بحاجة الرأسمالية، أي المزيد من الاستغلال والمزيد من الأرباح، بل ضاقت حدود الدولة ـ سوق في وجهها، وصارت تطلب مجالاً أوسع وعدداً أكثر من «الرعايا» مما لا يتوفر في الدولة ـ سوق الحالية، خاصة وأن الحركات القومية قد طردت الاستعمار من كثير من مناطق نفوذه، وعلى هذا الأساس، فإن خلف الوحدة الأوروبية تقف «السوق الأوروبية» والشركات الأوروبية المتعددة الجنسية، لتواكب نمو الرأسمال في الدولة ـ سوق فرنسا، وايطاليا؛ والمانيا. . الخ والتركيز الذي حدث في حيازته.

هذا النمو للرأسمال جعل ظاهرة الاستعمار الداخلي تتضح بشكل صارخ، وانتقل الحديث عن الاستعمار من خارج «الحدود» للدولة الاستعمارية إلى داخل حدودها، كانوا يوطِّدون دعائمه خارج الحدود مقابل «فتات الموائد» على أنه ليس استعماراً موجهاً ضد الآخرين فقط خارج «الحدود» بل موجه أيضاً ضد تكوينات اجتماعية داخل «الحدود» وهذا ما دفع كثير من الكتاب إلى بحث هذه الظاهرة وتسميتها بالاسم الذي تستحقه «استعمار داخلي»[1]، بل إن البعض بدأ يتحدث عن عالم ثالث أوروبي [2] عن غرباء في بلادهم.

لقد كان الجميع في الدول الاستعمارية يشتركون في نهب الخيرات من الآخرين «لقد كان نمو الغرب بالضرورة وليد نهب ثروات القارات الثلاث ونقلها إلى أوروبا وإلى أمريكا الشمالية، إن الغرب هو الذي جعل ما يسمى

(1) انظر مثلاً ديفيس صحوة الأقاليم في فرنسا ميشل روكارد حرروا الأقاليم، لبري أوكسيتان إرادة الحياة، سالفي الأمم المحرمة.
(2) ادمون جوف صحوة الأقليات المغلوبة على أمرها في العالم الثالث الأوروبي بحث مقدم لندوة مدريد حول الكتاب الأخضر.

بالعالم الثالث متخلفاً»[1]، فلما استيقظ الآخرون واستحال نهبهم، استيقظت بعض التكوينات الاجتماعية في الدول الاستعمارية لتجد نفسها منهوبة أيضاً ومستعمرة من الداخل، وهنا عاد العامل الاجتماعي يعلن عن نفسه.

* * *

لقد سقطت الاقطاعيات أمام زحف الرأسمالية لأن الاقطاعية برقعتها الضيقة، وعدد سكانها القليل، والضرائب المفروضة من اقطاعية إلى أخرى على مرور البضائع أو تصريفها، لا تتناسب مع أطماع التجار ولا مع نمط الإنتاج الرأسمالي، لقد صار الاقطاع حجر عثرة أمام توسع الرأسمال، فجرفها لتنشأ الدولة ـ سوق، لكن هذه، أصبحت تماماً مثل الاقطاعية لا تتناسب مع ما وصل إليه الرأسمال، ولهذا إذا استمرت الرأسمالية فإن مصير الدولة ـ سوق هو نفس ما آلت إليه الاقطاعية الزوال، لتنشأ «الأممية» والتي ليست في الواقع إلا تعبير عن بلوغ الرأسمال مرحلة ليتحرر فيها من الرأسماليين أنفسهم

(1) قارودي حوار الحضارات ص 45.

ليستعبد الجميع، إن الأممية تعني أن الرأسمال وصل مرحلة أصبحت فيها حدود الدولة سوقاً عائقاً لا بد من اكتساحه، ولهذا فإننا نعتبر الماركسية لا على أنها نقيض للرأسمالية، وإنما على أنها مرحلة متقدمة منها، أي المرحلة التي يحطم فيها الرأسمال الرأسماليين أنفسهم، المرحلة التي يتحرر فيها الرأسمال من أي توجيه بشري لينشىء دولته العالمية، والتي تعني تحويل العالم إلى سوق هائل وقد تحطمت فيه الحدود والقيود والجمارك، إن هذه الأممية هي بلا شك حلم «الرأسمال» وجنته الموعودة.

إن خطأ ماركس في التحليل يأتي من أنه لم يفرق بين «الوطنية» والتي تعني في الحقيقة الدولة ـ سوق، والقومية التي هي تكوين اجتماعي، وإذا كان ليس للعمال «وطن» أي ليس (لهم سوق) لأن الوطن هو سوق الرأسمالية إلا أن لهم قومية، وتحطم الدولة ـ سوق لا يعني بالضرورة ظهور «الأممية» بل يعني ظهور القومية استعادة العامل الاجتماعي لدوره في حركة المجتمع.

إن انهيار الدولة ـ سوق أمام الرأسمال لا يعني زوال

القوميات بل ربما صحوتها، والأممية المترتبة فرضاً على انهيار الدولة سوق لا تعني إذابة القوميات والخطأ في تحليلات ماركس أنه اعتقد أن زوال «الوطنيات» هو زوال القوميات، وليس بغريب أن يحدث هذا الخلط بين «الوطن» كدولة ـ سوق وبين القومية عند ماركس، إن اعتماده «العامل الاقتصادي» كمفسر وحيد لحركة المجتمعات، جعل هذه النتيجة أمراً محتماً، إن كل مرحلة في تطور الرأسمال تقابلها مرحلة من التطور السياسي، أو نظام سياسي معين، وإذا حددنا كلامنا أكثر فإننا نقول: إن النظام الاقتصادي الاقطاعي يقابله سياسياً الاقطاع، والنظام الرأسمالي يقابله سياسياً الدولة ـ سوق، أما الماركسية فتقابلها سياسياً الأممية، ويصبح بالتالي واضحاً أن ماركس سار على نفس المنهج الرأسمالي، إن الإنسان وتكوينه الاجتماعي لا اعتبار له عند الرأسمالية، إلا أن الوقائع كذبت التنبوءات، ففي أول نظام ماركسي نجد صحوة القوميات أوضح من أن تخفى، وبالإضافة إلى اعترافات تروتسكي والتدابير القمعية التي تكفل بها ستالين وزيراً للقوميات ثم حاكماً مطلقاً، فإن الوثائق لا

تحصى[1] مشيرة إلى أن القوميات أبعد من أن تذاب في مجتمع أممي.

إن القومية ذات أصل اجتماعي، أما الأممية على نحو ما ذكرنا فتكون ذات أصل اقتصادي، وهذا سيقود بالضرورة ـ وقد قاد فعلاً ـ إلى تصادم التكوين الاجتماعي «القومية» بالعامل الاقتصادي، سواء كان هذا تحت ظل الدولة ـ سوق أو تحت ظل «الأممية» والشواهد اليومية في الدول الرأسمالية، كما في الدول الماركسية تقدم لنا الدليل على أن «الدولة المتكونة من قوميات بسبب ديني أو اقتصادي أو عسكري أو عقائدي وضعي سوف يمزقها الصراع حتى تستقل كل قومية أي ينتصر العامل الاجتماعي[2]. كما أن التاريخ يحدث من يسمع كيف «تمزقت خريطة الامبراطوريات التي شهدها العالم، لأنها تجمع عدة أمم ما تلبث حتى تتعصب كل أمة لقوميتها

(1) راجع مثلاً هيلين كارير وانكوس: القوميات والدولة السوفيتية.
الكسندر بننقسين، شانتال لومارس كالكاجي:
المسلمون المنسيون Les musulmuns oubliés.

(2) معمر القذافي الفصل الثالث ص 30.

وتطلب الاستقلال فتتمزق الامبراطورية»[1].

لقد خلط ماركس ثم لينين بين القومية والوطنية(*) Nationalisme، فهذه تعني وطن، وهو المبرر الذي حاولت به الرأسمالية تبرير قيام الدولة ـ سوق، ومحاولة تقديم عامل وحدة لرعايا السوق الوطنية في مفهومها الغربي مشتقة Naitre أي يولد، وعلى هذا تعني الوطنية المكان الذي يولد فيه الإنسان، وفي هذا محاولة لصرف الانتباه عن أمور عدة تربط الناس كرباط الدم أو الجنس Race واللغة والدين والانتماء المصيري، أي لإخفاء الانتماء القومي، محاولة توحيد القوميات من الخارج رغم الاختلافاتها الاجتماعية بدعوى الولادة في بقعة من الأرض سميت «الوطن» وعلى هذا الأساس لا يهم الانتماء الاجتماعي، أن تكون باسك أو كورسيكي أو اكسيتان أو بروتون ما دامت قد ولدت داخل حدود فرنسا. وإذا عرفنا

(1) نفس المرجع ص 27-28.

(*) لا نعني بالوطنية هنا الارتباط العاطفي بالوطن، ولا انطباق الحدود القومية على الحدود الجغرافية، فهذه جميعاً غير متوفرة فيما يفهم من المصطلح الأوروبي.

أن حدود فرنسا هي حدود السوق الرأسمالي فإن الولاء لفرنسا يعني الولاء للسوق الرأسمالي، إن الوطنية في هذا المفهوم ضد القومية من وجهتين:

1 ـ إن الباسك الفرنسي بسبب ولائه «للوطن» قد يقتل أو يقتل من قبل الباسك الاسباني الموالي لوطنه «اسبانيا» والأمثلة على هذا أكثر من أن تحصى، تدلك على تضاد «الوطنية» والقومية، ولقد أدخل هذا المفهوم في صفوف العرب ليحطم به الاستعمار انتماءهم القومي.

2 ـ إن توتر الحدود التي تفصل بين القومية الواحدة والمحاولات المستمرة من أجل تخطي الحدود، وإعادة الوحدة القومية، والصراعات التي تخوضها الأقليات المنتمية إلى قوميات يقدم لنا الدليل على أن القومية هي الرباط الطبيعي بين الناس وأن «تجاهل الرابطة القومية للجماعات البشرية، وبناء نظام سياسي متعارض مع الوضع الاجتماعي هو بناء مؤقت سيتهدم بحركة العامل الاجتماعي لتلك الجماعات أي الحركة القومية»[1].

(1) معمر القذافي الفصل الثالث ص 31-32.

إن الدول الحالية أياً كانت هي دول فيها النظام السياسي غير متطابق مع البناء الاجتماعي، بمعنى أن الشكل غير متطابق مع المحتوى. ولا يمكن والحالة هذه أن تستقر الحياة أو يزول التوتر، لأن الشكل مفروض على المحتوى الذي يرفضه. إن الدعوة التي توجهها النظرية العالمية الثالثة لإعادة تخطيط الحدود ليلتئم شمل القوميات الممزقة في جنسيات متعددة ونضع بالتالي حداً للتوتر الذي يرهق البشرية بدلاً من فرض هذه الحدود بالحديد والنار، إن في هذه الدعوة من الواقعية ما لا يوجد في الدعوة الأممية، إن الأممية لا تعني أكثر من تحول العالم كله إلى سوق للرأسمال، وفي هذه الأممية فإن القوميات ليست بأقل تمزق مما هي عليه في الدولة ـ سوق، فالرابط بينها لا اجتماعي، وليس ذاتياً بل خارجياً ـ عوامل سياسية عسكرية، اقتصادية، كما أنها تخضع بالضرورة لقومية ما، إذ لن يكون لكل القوميات نفس المكانة في الأممية، بل هناك لغة واحدة تتغلب، وثقافة واحدة وعقيدة واحدة ستقهر كل الثقافات وكل اللغات هي لغة وثقافة القومية الأقوى، وبالتالي فإن التوازن بين القوميات والإنسانية

مفقود «فكون العوامل السياسية والاقتصادية والعسكرية كيَّفت مجاميع من القوميات في الدولة فهـذا لا صلة للإنسانية به»[1] وستعمل كل قومية على تحطيم هذه الوحدة المفروضة من أجل أن تجد ذاتها.

إن الولاء للإنسانية لا يعني في النظرية العالمية الثالثة رفض القومية. كما أن الولاء للقومية لا يعني رفض الإنسانية. إن الصورة المثلى المقترحة في الكتاب الأخضر للعالم تقوم في إيجاد علاقة توازن بين الانتماء القومي والانتماء للإنسانية وليس في أحد الانتمائين على حساب الآخر.

إن العامل الاجتماعي يصارع من أجل استعادة مكانته في كل مكان، والأقليات المبعثرة تعمل على لمّ شتاتها. وإلى أن ينتصر العامل الاجتماعي، ويتطابق البناء السياسي مع التكوين الاجتماعي فسيظل تمزق العرب في دويلات، وسيظل حائط برلين شاهداً على شذوذ التاريخ.

---

(1) نفس المرجع ص 16.

فهرس

الصفحة

صدر من هَذه السلسلة :

1	ـ محاضرات في النظريَّة العالميَّة الثالثة	د. رجب أبو دَبُّوس
2	ـ النظام الجماهيري ونظم الدِّيمقراطيَّات التقليديَّة في العالم	حُسني الوحيشي الصادق
3	ـ نقد الفكر السِّياسي من خلال النظرية العالميَّة الثالثة	د. المدني علي الصّديق
4	ـ التنظيم الثوري	أحمد إبراهيم
5	ـ قراءة في الأدب الثوري	علي محمّد الأصفر
6	ـ في الحلِّ الاشتراكي	د. رجب أبو دبّوس
7	ـ الجديد	أحمد إبراهيم
8	ـ ضحايا ومحارق في محراب ربَّة الإرهاب	سالم إبراهيم بن عامر
9	ـ الحاجة إلى النّظام الاشتراكي الجماهيري الجديد	د. فرحات صالح شرننة
10	ـ الثّورة والدّولة	أحمد إبراهيم
11	ـ أخلاق الاجتماع	د. رجب أبو دبّوس

الثـمَن
500 درهـم داخل الجماهيرية